This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

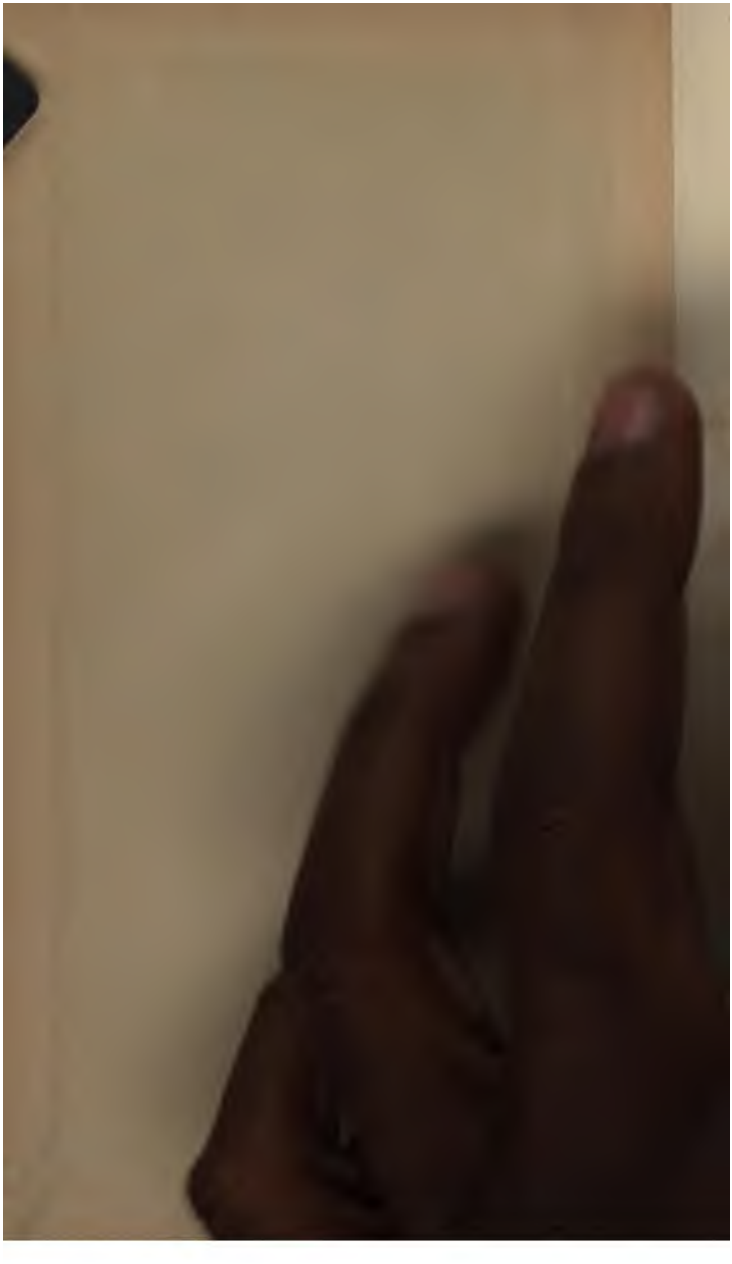
+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

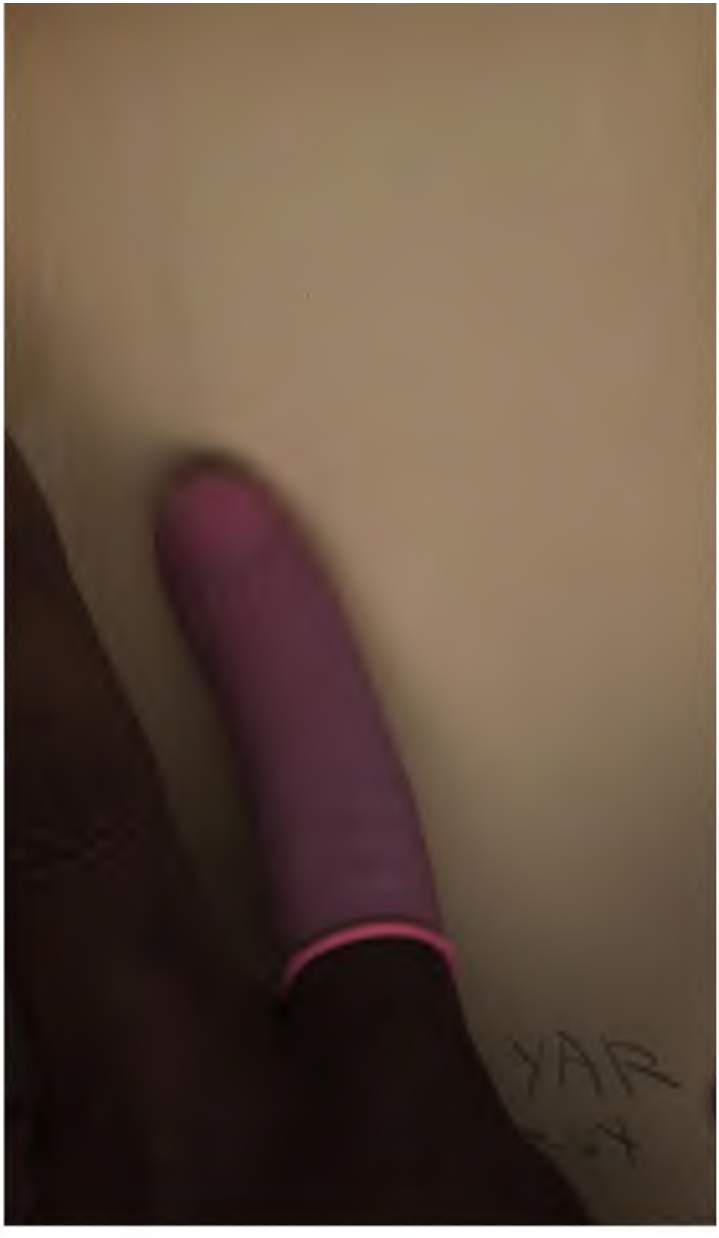
+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`




YAR

LA RAISON

—

ESSAI

SUR

L'AVENIR DE LA PHILOSOPHIE

PARIS. IMPRIMERIE DE PILLET FILS AINÉ
RUE DES GRANDS-AUGUSTINS, 5

LA RAISON

2453

ESSAI

SUR

L'AVENIR DE LA PHILOSOPHIE

PAR J. E. ALAUX

DOCTEUR ÈS-LETTRES

PRÉLIMINAIRES. NÉCESSITÉ DE LA PHILOSOPHIE.
LA PHILOSOPHIE.
La science et la foi. — Caractères du siècle.
Cause de l'incrédulité moderne.
La philosophie dans la civilisation.
L'ANALYSE MÉTAPHYSIQUE.
Critique des méthodes. — De la pensée.
Des concepts : l'espace, le temps, etc. ; l'être.
La méthode. — Constitution de la philosophie.
CONCLUSION. L'AVENIR.

PARIS
LIBRAIRIE ACADÉMIQUE
DIDIER ET Cie, LIBRAIRES-ÉDITEURS
QUAI DES GRANDS-AUGUSTINS, 35

1860

Réserve de tous droits.

OR LIBRARY
W-YORK

ERRATA

Page 17,	ligne 2,	au lieu de	parce	lisez	par ce.
— 49,	— 4,	—	demandez	—	défendez.
— 76,	— 21,	—	ont-ils	—	ont-elles.
— 124,	— 12,	—	puisse	—	peut.
— 125,	— 9,	—	peut	—	veut.
— 164,	— 18,	—	philosophes, tes	—	philosophes. Tes.
— 178,	— 4,	—	connaissance	—	non-connaissance
— 189,	— 18,	—	de termes	—	des termes.
— 210,	— 6,	—	fondement de	—	fondement, de.
— 214,	— 17,	—	c'est-à-dire	—	c'est dire.
— 245,	— 7,	—	plaisent, une	—	plaisent à une.
— 281,	— 34,	—	en dessus	—	au-dessus.
— 299,	— 8,	—	forme	—	force.
— 319,	— 6,	—	ce centre	—	ces centres.
— 360,	— 25,	—	340	—	240.
— 374,	— 26,	—	déduction	—	induction.
— 376,	— 24,	—	dépoutile	—	dépouille.
— 403,	— 21,	—	douteux : et	—	douteux, et.
— 419,	— 15,	—	lui	—	leur.
— 420,	— 14,	—	conserve	—	consacre.

AVANT-PROPOS

L'ouvrage que j'ai déjà publié [1] n'est qu'une introduction à une série de travaux empreints du même caractère philosophique et religieux, mais plus particulièrement philosophique. Si la transformation de la foi en science par la philosophie peut seule résoudre le problème religieux, la grande œuvre qu'il faut désormais tenter, c'est de constituer la philosophie de l'avenir, qui doit avoir pour méthode la méthode des sciences et pour objet l'objet de la foi : positive, non pas, comme celle qui de nos jours s'est prétendue *positive*, en se renfermant dans la science du sensible, mais, ce qui est tout le contraire, en faisant exacte et rigoureuse la science du spirituel. Telle est donc l'œuvre qu'il faut tenter; et il faut aussi, pour la tenter, connaître le fort et le faible de la raison humaine. Ce n'est pas assez de démontrer, comme on a essayé de le faire, que les matières religieuses n'échappent pas à la raison : il faut encore étudier la raison, pour apprendre

1. *La Religion au dix-neuvième siècle*. Paris, Hachette et Cie. 1 fr. 50.

d'elle-même, non plus qu'elle a pour but de transformer la foi en science, mais comment elle atteindra ce but; non plus que la philosophie est possible, mais comment la philosophie est possible. Avant de construire la philosophie, il faut avoir en main le moyen de la construire. Et quand la philosophie, qui n'est pas encore, sera, en elle se retrouvera la foi; elle seule établira, par le rationnel enchaînement, par la force logique de sa propre doctrine, la vérité des dogmes religieux.

C'est pourquoi, dans mon premier ouvrage, traitant de la religion, qui est le catholicisme, mais un catholicisme rationnel, je ne me suis point prononcé sur la vérité absolue du catholicisme orthodoxe. Que celui-ci fût vrai d'une vérité absolue ou relative, que ses dogmes fussent la vérité même, ou qu'ils ne fussent que des signes et des figures de vérités plus hautes, cela n'importait pas à la solution du problème religieux tel que je l'avais posé, tel que j'avais cru qu'il devait être posé philosophiquement.

Il me semble qu'on a peu compris, en géneral, cette position philosophique du problème religieux. Cela ne tient qu'à une chose : c'est que l'on n'aime pas la vérité. On croit aimer la vérité, on n'est que passionné pour la doctrine qu'on professe : non qu'on la sache véritable, puisqu'on se refuse à ce qui la vérifierait si elle est vraie, mais on la veut véritable, parce qu'on ne veut pas s'être trompé ; la seule pensée qu'on s'est trompé peut-être en se consacrant à une doctrine, *humilie l'esprit* et trouble le cœur. On est intéressé à la

conserver, comme une forteresse du haut de laquelle on domine dans le monde, ou bien comme un tranquille sanctuaire où l'on dort commodément, sans inquiétude, sans crainte, sans souci du travail de vivre. Chez les uns, paresse ou mollesse, peur de penser, lâcheté; orgueil ou respect humain chez les autres : ni les uns ni les autres n'aiment le vrai. — Vous ne concluez pas, s'écrient-ils; vous ne dites pas si vous êtes catholique, dans le sens orthodoxe du mot. — Ne voient-ils pas que je n'ai pas à le dire? Je parle de la religion, quelle que soit la religion; je traite une question logiquement antérieure à celle-ci : y a-t-il une forme religieuse qui soit la vraie religion à l'exclusion de toute autre forme, — et s'il y en a une, laquelle? Ils me condamnent parce qu'il se peut que mon système aboutisse à reconnaître comme absolument véritable le catholicisme orthodoxe, ce qui fait de moi un croyant sous le masque d'un rationaliste, un traître à la philosophie; ou à ne voir dans le catholicisme orthodoxe qu'une vérité figurée et relative, ce qui fait de moi un rationaliste sous le masque d'un croyant, un traître à la religion : les uns et les autres tombent dans le même cercle : ils jugent par cela même qui est en question le principe qui doit servir à résoudre la question. Soyez avec nous ou avec eux, disent-ils; et ils oublient un troisième parti à prendre, qui est d'être avec la vérité.

Je ne leur offre pas encore cette satisfaction, d'être avec les uns contre les autres.

Je ne suis, en matière même religieuse, qu'un phi-

losophe : la philosophie fut toujours la plus chère de mes habitudes, ma nourriture favorite, et comme mon pain quotidien ; et, en religion, la démonstration rigoureuse de ce que je crois ne me sera donnée aussi que par la philosophie.

L'ouvrage que je présente aujourd'hui au public tient la promesse que je lui ai faite à la fin du précédent, lui parlant de deux livres que je lui offrais, s'il ne dédaignait pas de les accueillir : « Un sur la *philosophie*, étudiée moins en elle-même que dans la mission qui lui appartient au-dessus des sciences et en face de la foi, dans son action sur la civilisation, dans son rôle au milieu du mouvement de mon temps ; un autre, non pas plus grave, mais d'une lecture plus difficile peut-être, un *Essai sur l'induction métaphysique*, une description d'une nouvelle méthode d'analyse, qui est une tentative pour constituer la philosophie [1]. » — Ces deux livres, au fond, n'en sont qu'un seul, qui traite du problème philosophique, dont le précédent ne touchait qu'un mot au point de vue religieux : au lieu de décomposer ce problème en deux questions, savoir, la fin, puis le moyen de la philosophie, j'ai cru mieux faire de l'étreindre tout entier dans son unité.

J'ai donc fondu ces deux livres, comme il convenait, ce me semble, en un seul ouvrage, lequel est une étude sur le problème philosophique, c'est-à-dire sur ce que la philosophie sera, lorsqu'elle sera ce qu'elle doit être.

Je recherche d'abord ce qu'est la philosophie dans

1. *La Religion au dix-neuvième siècle*, ch. XXII.

l'humanité, puis ce qu'elle est en soi. Je m'efforce d'établir avant tout la nécessité de la philosophie, la solution qu'elle donne ou qu'elle prépare au problème religieux, et par suite à tous les problèmes qui agitent le monde, le changement qui se fera dans les choses humaines lorsqu'elle sera constituée, sa place en un mot et son rôle dans la civilisation; puis quel en est l'objet propre, quelles matières elle embrasse et dans quel ordre, quelle méthode lui permettrait de se constituer enfin.

Toute une partie de cet ouvrage revient sur une question déjà traitée dans le précédent, mais reprise à un autre point de vue, moins religieux, plus philosophique. C'est un nouveau plaidoyer en faveur de la religion, mais qui est un plaidoyer en faveur de la philosophie. Peut-être n'est-il pas inutile qu'une obscure et faible voix, après tant de voix, les unes aussi obscures, les autres éclatantes et illustres, s'élève encore pour elle. En d'autres temps je me serais tu : aujourd'hui je l'ai vue méconnue, oubliée, dédaignée, et j'ai pensé que c'est aux humbles de parler, quand les superbes se taisent. Il importe peu sans doute à la philosophie, qui n'a pas besoin que personne prenne sa défense : elle vaut assez par elle-même, et les dédains d'une multitude aveugle, impuissants contre la force intérieure qui la fait vivre et qui la fera régner, ne l'arrêteront pas dans sa marche; mais il importe à cette multitude, qui a toujours besoin d'être éclairée, et qui ne saurait reconnaître la vérité sans manquer sa propre destinée avec son bonheur.

Le reste du livre, qui en est la portion la plus considérable, en est aussi la plus originale, et celle pour laquelle je demande la lecture la plus sérieuse, ou plutôt la plus attentive étude. C'est une sorte de *Novum organum*; c'est un essai d'une nouvelle méthode en philosophie; c'est un effort pour démêler dans la pensée le procédé essentiel, la loi fondamentale de l'esprit humain, et pour en faire, en la décrivant, une méthode exacte. Il est consacré à démontrer que la philosophie, qui n'existe pas scientifiquement, est néanmoins possible; il va même jusqu'à essayer de dire comment elle est possible, comment elle se construira.

J. E. ALAUX.

LA RAISON

PRÉLIMINAIRES

DESSEIN DU PRÉSENT OUVRAGE

Tel est le progrès de la raison dans le genre humain, que rien au monde ne saurait plus prévaloir contre elle, ni valoir sans elle; elle est le seul juge qu'on interroge, le seul qu'on écoute, le seul qu'on prenne pour arbitre, le seul dont la parole décide souverainement : on affirme ce qu'elle affirme, on nie ce qu'elle nie, elle est le principe de toute foi, elle est la suprême autorité.

Et telle est la décadence de la raison dans le genre humain, que, réduite à elle-même, comme une plante qui refuse le sol où elle puise sa nourriture, l'air et la lumière où elle respire sa vie, elle a conduit l'homme à nier ce qu'il avait affirmé, à ignorer ce qu'il avait su, à répudier tour à tour toutes les doctrines qui sont la vie et l'être, et hors desquelles plus rien ne lui reste, que son propre néant.

Quand on s'est avisé d'opposer la raison à la foi, on a commis une grande faute. On a opté pour la raison ; et c'est ce qu'on devait faire, si l'on devait opter. En quoi l'on s'est trompé. Non qu'on ait mal choisi, mais on a eu tort de choisir. Du jour donc où l'on ne fut plus chrétien, on ne fut plus même déiste : le déisme ne fut, pour une raison sans appui, que le premier degré de la chute; on le traversa pour tomber plus bas, dans le panthéisme, dans l'athéisme, et jusque dans ce savant et profond scepticisme des nouveaux philosophes, les *criticistes*, qui ne connaissent plus rien que leur connaissance, et desquels sont nés ces *idéalistes* qui estiment qu'il n'y a plus rien hors leurs idées, faisant de l'idée l'être des choses. De sorte que les choses même qui tombent sous le sens ne sont pas, qu'il n'y a pas d'être, si ce n'est l'idée, si ce n'est la raison, assise sur un trône silencieux au milieu du désert; et que, d'erreur en erreur, de vide en vide, après que la foi, qui est le sens des choses invisibles, a été niée, le sens même, qui est la foi aux choses visibles, perd, par un juste retour, tandis que son pouvoir semble croître, la légitimité de son pouvoir.

La raison est donc mise en demeure, puisqu'elle est désormais la seule puissance de l'homme, de rétablir l'édifice qu'on a détruit pour lui faire honneur, pour qu'il n'y eût pas d'autre puissance qu'elle, ne songeant pas que la mettre au-dessus de ce qui la touche, c'était la séparer de ce qui la porte, c'était lui ôter à elle-même son soutien. La raison est mise en demeure de retrouver son objet. — Y a-t-il matière, et qu'est-ce que la matière? Esprit, et qu'est-ce que l'esprit? Y a-t-il, outre l'ordre naturel, matière et esprit, un ordre surnaturel, et en quoi consiste ce double ordre? Par où ces vérités diverses nous sont-elles connues, et jusqu'à quel point accessibles? Il faut que la raison réponde à tout cela. Il

faut ensuite qu'elle rattache les vérités physiques aux morales dans l'ordre naturel, et cet ordre au surnaturel dans l'universel, construisant, en vertu de ses propres lois, par la synthèse de tout ce que l'homme peut connaître, la grande science, la philosophie.

Pourquoi la philosophie est-elle aujourd'hui l'œuvre obligatoire de la raison humaine? Et comment la philosophie est-elle possible à la raison humaine? Quelle est, en un mot, la fin, et quel est le moyen de la philosophie? C'est la double face du problème philosophique, et voilà l'étude qu'on s'est proposé de faire sur la RAISON.

NÉCESSITÉ DE LA PHILOSOPHIE

1. Que la philosophie n'est pas constituée. — 2. Qu'elle est un besoin pour la vie intellectuelle de l'homme. — 3. Même pour sa vie matérielle. Erreur des gens *positifs*. — 4. Que les *positifs*, qui nient qu'elle soit possible, devraient au moins avoir la foi. — 5. Péril de ce scepticisme philosophique : toute foi qui se fonde sur un tel appui est mensonge. — 6. Que, quand la philosophie sera définie, elle sera faite. — 7. Qu'on peut, en attendant, la distinguer de ce qui n'est pas elle. — 8. Que la philosophie est LA SCIENCE. — 9. Que toute autre manière de l'entendre est fausse. — 10. Que LA SCIENCE règle la conduite : la philosophie, en nos jours d'incertitude morale, est un besoin plus impérieux que jamais.

I

« La philosophie est née d'hier, » disait, il y a peu de temps, un philosophe illustre. Ne serait-il pas plus juste de dire qu'aujourd'hui encore elle n'est pas née?

C'est une étrange chose, mais cela est, que l'homme,

depuis tantôt six mille ans qu'il cherche la science, ne l'ait pas rencontrée encore; et que, en un livre où je me propose de parler philosophie, la première parole que j'aie à dire est que la philosophie n'existe point.

On a fait d'admirables découvertes dans quelques provinces de la vérité universelle : il y a une science de l'étendue, une des nombres, et plusieurs autres; mais la philosophie, à peine a-t-on quelque idée seulement, et une idée vague, de ce qu'elle peut être.

Il y a des philosophes; nous en voyons tous les jours : où est la philosophie?

Autant de philosophies que de philosophes; mille et dix mille : c'est trop de deux, — il n'en faut qu'une.

Donc la philosophie n'existe point.

Les philosophes n'ont créé et mis au monde que des systèmes. Ils ont amassé, j'aime à le croire, des matériaux pour la philosophie future : nul ne l'a construite.

Et qui jamais la construira? — Platon et Aristote, Descartes et Leibnitz, Kant et Hegel, les plus puissantes intelligences de la terre, y ont échoué. — Ce n'est point une raison d'abandonner leur entreprise. Elle a été vaine, elle peut ne plus l'être; et l'on ne saurait conclure du passé contre l'avenir. Que les architectes, que les maçons, mettent la main à l'œuvre : qu'est-ce que cela, si le temps n'y met la sienne? Pour toute chose, il faut le temps; et ce n'est point folie que de tenter, après les plus habiles, ce que les plus habiles n'ont pu faire. On n'est pas architecte, soit; on est maçon, — manouvrier du moins : le manouvrier sert à l'édifice.

Il est beau de poursuivre la science, dût-on ne pas l'atteindre.

II

J'ai ouï dire pourtant que, dût-on l'atteindre, la poursuivre est une sottise; qu'elle n'est digne tout au plus que du mépris des hommes *sérieux :* encore lui font-ils beaucoup d'honneur que de laisser tomber sur elle un regard, par où ils la méprisent. J'ai ouï dire qu'elle est inutile. Cela m'a étonné. On demande sans cesse : A quoi est-elle bonne? Que sert aux hommes de savoir? Je réponds : à savoir. N'est-ce donc rien que connaître, pour une intelligence?

Curiosité pure, dites-vous. Pourquoi manger aussi? Gourmandise pure. — Nous mangeons, répliquent-ils doctoralement, parce qu'il nous faut vivre dans le corps, puisque nous sommes corps, et que nous ne le pouvons faire sans manger. — Nous philosophons, parce qu'il nous faut vivre dans l'intelligence, puisque nous sommes intelligence, et que nous ne le pouvons faire sans philosopher : ce qui est la nourriture de l'intelligence, comme le pain est celle du corps.

Il est écrit : « L'homme ne vit pas seulement de pain, mais de toute parole qui sort de la bouche de Dieu. »

N'est-ce point une pitié, lorsqu'on y songe, que l'utile mesure tout en ce monde; que l'on ne prise une chose que par le bien-être qu'on en retire; que l'on se fasse gloire d'être *positif,* comme ils l'entendent; que l'on dédaigne la vanité de tout ce qui ne se rapporte point à notre voluptueuse machine; que, plus on s'abaisse vers l'animal, plus on s'élève en sa propre estime; et que l'homme enfin (car c'est de l'homme que je parle) mette au-dessus de l'esprit la chair? O fou, disent-ils, qui se consume en de longues et laborieuses nuits, pour enfanter, à force de

veilles et à force de pâleur, une œuvre inutile! Et moi je dis qu'elle est utile, l'œuvre de la science; je dis que l'utile n'est pas seulement ce qui sert au corps de l'homme, mais que tout ce qui sert à l'homme est utile, même ce qui sert à son âme : et que celui que la science a rendu pâle, n'est pas un fou.

III

Mais je les veux contenter. Ce n'est pas utile qu'est la science, c'est nécessaire à l'homme; et non plus à la vie intellectuelle, mais à la vie pratique de l'homme. L'homme est un : s'il a une intelligence, il faut, dans l'intérêt de son égoïsme tout entier, qu'il connaisse. Il le faut, dis-je; et, qu'on y prenne garde, la nature sanctionne ses lois : il le faut, sous peine de mort. La législation divine n'est pas aussi humaine que le sera la nôtre quelque jour, s'il plaît à Dieu. L'homme est un : s'il doit connaître, il connaîtra, ou il ne vivra point.

Qu'on ne vienne donc plus me dire : à quoi sert la science? Car je répondrais : à quoi sert la vie?

Quel bonheur, pour ces hommes de pauvre argile, qu'il y en ait d'autres à côté d'eux, qui ne soient pas faits comme eux! Sans les esprits divins, purement et absolument spéculatifs, que seraient les sciences même pratiques, comme on les appelle?

Nul ne les conteste plus, ces dernières sciences. Les merveilles de l'industrie parlent d'une voix trop haute : elles couvrent la clameur des bonnes gens, qui, las de crier contre ce qu'ils ne comprennent pas, se taisent et en profitent.

Respect aux mathématiques, art de la mesure et du calcul, par qui on groupe les chiffres et on les embrouille.

Respect à la chimie, noble mère qui accompagne partout, au milieu des acclamations du monde, une noble fille et bien courtisée, — la science de la production et de la consommation, — la seule qui soit digne de nous, comme aucuns ont osé l'écrire! Mais la philosophie, à quoi est-elle bonne? — A quoi? Et vous ne savez ce qu'elle est. Peut-être est-elle la grand'mère de cette précieuse fille dont la chimie est la mère. Peut-être les mathématiques, en quelque manière, sont-elles de la philosophie. Qu'en savez-vous? Taisez-vous donc.

Et n'y eût-il aucun lien entre les mathématiques et la philosophie, qu'importe? Est-ce là tout? Dieu, ou la nature, ou le hasard, ne nous a-t-il jetés nus sur cette terre nue que pour nous y vêtir et la vêtir à notre usage, heureux si la sueur de notre front et la fatigue de notre cerveau nous permettent d'arracher à la stérilité d'un sol avare quelques maigres biens, contents de nous-mêmes et de notre science laborieuse, oubliant, dès que nous l'avons parée, la tristesse à peine masquée de notre demeure? N'avons-nous rien à faire, rien à songer, qu'à vivre sans savoir pourquoi nous vivons? Et moi, moi qui suis et qui ne sais pas qui je suis, moi, venu un jour je ne sais d'où pour m'en aller un jour je ne sais où, qui suis-je? d'où viens-je? où vais-je? Qui suis-je, moi qui suis et qui pense? Ne suis-je qu'un peu de boue ou de cendre, poussière arrachée à la poussière pour retourner à la poussière, ou bien suis-je moi-même autre chose que ce corps destiné à pourrir? Si cela est, vivrai-je après que la pourriture de mon corps aura nourri, par une suite de transformation, des herbes, des bêtes, des hommes? Puis-je, dès ici-bas, déterminer ma nouvelle vie? Et si elle dépend, comme il se pourrait, de ma conduite humaine, quelle est la conduite qui m'assurera la meilleure place en l'autre monde? Tout cela est au moins curieux, et j'avoue que

cela m'intéresse : même j'ai la bonhomie de croire que tout animal raisonnable s'y doit intéresser, et qu'il faut être un animal comme les autres pour ne s'y intéresser pas.

Mais à eux, que leur importe? Ils mangent et ils boivent. Qui leur parle d'une âme impérissable? Ils inventent des machines : ils travaillent pour le progrès des jouissances de la chair, — je me trompe, pour le progrès de la civilisation. Qui leur parle de lutte intérieure, de sacrifice, de vertu? Ils ont une vertu, la volupté. Qui leur parle de religion et de culte? Ils ont la religion de l'argent et le culte du ventre. Qui leur parle de Dieu? Ils sont dieux : ils s'adorent.

Indifférents à tout cela : ni Dieu ni l'âme ne se touchent. Ils s'en occuperaient, si c'étaient des choses : mais ce ne sont que des mots, des souffles de voix [1], comme disaient leurs ancêtres les nominalistes, des bulles d'imagination, vains fantômes dont s'effraye et dont se joue tour à tour la crédulité des peuples : eux, les positifs, ils regardent tout cela du haut de leur inintelligence, et ils passent. Combien ils aiment mieux cette réjouissante perspective, qu'ils serviront bientôt de pâture aux vers du sépulcre, et voilà tout! Une pareille idée ne les épouvante pas; ils vivent gaiement avec elle : ils sont braves. Que dis-je? Elle leur sourit, ils s'y complaisent : ils sentent bien que, lorsqu'ils iront trouver les vers du sépulcre, ils iront trouver leurs frères.

L'âme et Dieu ne sont pas des choses? Qui le leur a dit? Où ont-ils pris une si sublime vérité? Enfants, le catéchisme leur enseigna qu'il est un Dieu, créateur du monde, juge du bien et du mal; qu'ils ont une âme immortelle, faite pour être ou perdue ou sauvée selon leur

1. *Flatus vocis.*

conduite sur la terre. Si tout cela était vrai! Cela est faux, cela est absurde, cela est impossible, cela n'est pas, ils le disent : mais si cela était, enfin! Car ont-ils par devers eux des preuves que cela ne soit pas? Se le sont-ils rigoureusement démontré à eux-mêmes, eux qui ne s'en inquiètent pas? Non. Donc cela peut être, si étrange que cela soit. Quelle inquiétude alors! Alors quel plus impérieux souci que de résoudre ce terrible problème de notre destinée! Alors il faut quitter sciences, plaisirs, affections, tout, pour ne mettre plus d'affection, pour n'avoir plus de plaisir, que dans la science unique de l'âme et de Dieu : car c'est l'éternité qui nous entoure et qui nous menace; et, avec le doute en de telles matières, la vie est un tourment dont on n'est pas sûr de se reposer même dans le sommeil de la tombe!

IV

J'ai ouï dire que, si Dieu et l'âme sont des choses, ce sont choses auxquelles la raison ne peut rien déterminer.

Si je pensais de la sorte, je chercherais une religion qui damnât sans miséricorde quiconque n'admettrait point sa doctrine, et je serais de cette religion-là.

Que si je ne la trouvais point, je chercherais la plus sévère, pour croire en elle autant qu'il me serait possible d'y croire.

Je ne serais pas philosophe : je me ferais chrétien. J'aurais la foi.

Car la foi peut être vraie, comme elle peut être fausse. Si elle est fausse, qu'importe? J'aurais perdu, dans la gêne, dans l'angoisse, dans le sacrifice de tout ce que je désire, de tout ce que j'aime, de tout moi, dans un enfer que je me *serais allumé* ici bas pour éteindre celui qui

n'existe pas ailleurs, une courte, pauvre et misérable vie de soixante ans ; j'aurais usé bêtement du petit nombre de jours où me permet d'être le je ne sais quoi qui fait être ce qui est : voilà tout. Si elle est vraie, il m'importe très-fort, parce que l'éternité me semble un peu longue, et qu'une souffrance qui pourrait durer tout ce temps-là vaut peut-être la peine que je m'en soucie dès aujourd'hui.

Où la raison n'a nul accès, je ferme les yeux, comme Pascal, et je crois.

Telle est la conséquence de ce principe, que, si Dieu et l'âme sont des choses, ce sont choses auxquelles la raison ne peut rien déterminer.

Comme donc cela serait, dans leur peu raisonnable hypothèse, logiquement raisonnable, les positifs se gardent bien de raisonner ainsi.

V

C'est le scepticisme philosophique, sur lequel s'appuient beaucoup de chrétiens. Il enferme un grand péril. Celui qui croit de la sorte, s'imagine croire, et ne croit pas.

Il dit : je crois ; c'est une parole. Il agit conformément à la croyance qu'il professe ; c'est une conduite. Parole et conduite, l'homme extérieur. L'homme intérieur ne croit pas.

Qu'est-ce que croire, sinon ouvrir son esprit à la lumière de la vérité qui se montre ? Celui-là ferme son esprit, pour ne pas voir la vérité comme elle se montre. Il veut que ce qui lui semble vrai, soit faux ; que ce qui lui semble faux, soit vrai. — Cela est ainsi, dit-il. — Pourquoi ? — Parce qu'on me l'enseigne. — Et ce que l'on m'enseigne, le sait-on ? — Oui. — Pourquoi ? — Parce

qu'on me l'enseigne. Même le maître qui m'enseigne est infaillible : c'est lui qui m'enseigne encore cela ; et quant à moi, comme ma raison est aveugle en ces matières, je ne puis rien, que m'incliner et croire.

Il croit donc ; et il ne songe point que, pendant qu'il affirme de bouche, dans le fond de son âme il nie, ou il doute.

Il croit, — il s'imagine croire plutôt, — parce qu'il veut croire.

Si quelque chose en lui croit, ce n'est pas son intelligence, c'est sa volonté qui croit. Contradiction, folie, et crime.

Il subordonne la vérité à lui, au lieu de se subordonner à elle. Il se met lui-même à la place de la vérité. Il dit à Dieu : « Ote-toi de là, que je m'y mette. »

Mais il le dit à genoux, se frappant la poitrine, se prosternant dans la poussière, s'humiliant dans la pénitence, et criant : « Je m'anéantis devant vous, mon Dieu ! Je vous adore ! » lorsqu'il se prosterne devant un fantôme qu'il a créé, devant son œuvre propre ; lorsqu'il ne s'anéantit que devant lui seul ; lorsque le Dieu qu'il adore est un Dieu voulu, non pas un Dieu connu ! Je le répète : contradiction, folie, et crime. Heureusement la folie est là pour excuser le crime.

Erreur et ignorance sont deux ; erreur et mensonge, deux. L'erreur et l'ignorance peuvent ne pas être coupables, le mensonge l'est toujours. On peut être avec un esprit de vérité, même dans l'erreur, surtout dans l'ignorance ; on peut être avec un esprit de mensonge, même dans la vérité. Celui qui cherche la vérité, qui s'inquiète de savoir s'il est dans la vérité, celui-là a un esprit de vérité, fût-il dans l'erreur ; celui qui ne cherche pas la vérité, qui ne s'inquiète pas de savoir s'il est dans la vérité, celui-là, fût-il dans la vérité, a un esprit de mensonge.

Et comment ce chrétien sceptique en philosophie s'inquiétera-t-il de savoir s'il est dans la vérité, lui qui récuse la compétence de la raison? Il reconnaît l'autorité : à quel titre? Il sacrifie la raison à la foi : pourquoi? — Pourquoi! La raison seule le lui peut dire; elle domine l'autorité. A quel titre? La raison seule lui peut répondre; elle juge la foi. La raison seule peut voir si elle doit se soumettre; le sacrifice de la raison, il n'y a que la raison qui le puisse prononcer : et c'est la raison que chasse loin de lui ce faux chrétien. Qu'il cesse donc d'être chrétien, puisqu'il ne sait pas pourquoi il l'est! Ou, s'il l'est encore, je vous le dis, moi, en vérité je vous le dis : il ment, et il se ment.

Le mal s'enchaîne au mal, comme le bien au bien. Au fond de ce mensonge est une lâcheté. Il ment, parce qu'il a peur de l'enfer.

Il ne sait pas pourquoi il est chrétien, puisqu'il ne veut pas de la raison, qui seule pourrait le lui apprendre. Mais comme il conserve toujours quelque apparence de raison, malgré qu'il en ait, voici pourquoi, moi je m'en vais le dire : il est chrétien, parce qu'il a peur.

Sa foi n'étant pas l'œuvre de son intelligence, mais de sa volonté, il se crée son Dieu, et, devant la statue sortie de ses mains, le voilà qui tremble!

Il y a trois sortes de croyants.

Ceux dont la croyance est toute géographique, musulmans ou bouddhistes en Asie, chrétiens en Italie, qui ne contestent pas la raison, mais qui se jugent raisonnables par cela seul qu'ils prient comme on leur enseigne à prier, — car ils appartiennent toujours à la race fidèle, au peuple élu : c'est la foule. Ils sont sincères.

Ceux qui ont réfléchi par eux-mêmes; ceux qui, d'une raison ferme, ont lutté courageusement avec le doute, et l'ont terrassé; ceux qui croient et se rendent compte de

leur croyance : c'est le petit nombre. Ils sont sincères.

Ceux qui, dans leur doute, dans leur incrédulité même, s'efforcent de croire, non pas convaincus en raison, mais parce qu'ils tremblent devant cette menace : crois, ou tu seras damné ! C'est le grand nombre, par malheur, de ceux qui pensent et qui croient. Ils ne sont pas sincères.

Les croyants de la première et de la seconde espèce ont leur bonne foi pour se sauver, s'ils se trompent : ceux de la troisième n'ont rien.

Pascal a écrit, parlant des incrédules : « Rien de plus lâche que de faire le brave contre Dieu. » Mais est-ce faire le brave contre Dieu, que ne pas croire ce qu'on ne croit pas en effet ? Nul n'est le maître de sa foi. Que peut ici la volonté, qu'écarter de l'intelligence les passions aveugles ? Et la peur, même de l'enfer, n'est-elle pas une passion ?

Je m'assure que Dieu sauve ceux qui, au risque d'être condamnés, repoussent la foi dans la sincérité de leur âme, et qu'il condamne ceux qui, contrairement à toutes leurs convictions, la subissent, et croient sans croire, pour n'être pas condamnés.

Ils se sont moins souciés de la vérité, qui est Dieu, que de leur salut. Ils ont trouvé Dieu, ils ne l'ont pas cherché : ils se sont cherchés eux-mêmes, eux seuls. Que Dieu les fuie, ceux-là qui ne le cherchent point ! Qu'ils périssent ceux-là qui songent plutôt à ne pas périr qu'à posséder Dieu !

Les autres du moins l'ont cherché, s'ils ne l'ont pas trouvé. Ils ont préféré la vérité, ils l'ont voulue au prix de leur propre perte : ils l'ont aimée plus qu'eux-mêmes, plus que tout. Que Dieu donc, le Dieu de vérité, les reçoive dans son sein ! Que le ciel s'ouvre à ces nobles âmes !

Si le dogme « Hors de l'Église point de salut » le leur

ferme, ce dogme est une erreur et l'Église n'est pas infaillible. Un bon catholique, qui veut l'Église infaillible, doit l'entendre d'une autre façon, et tolérer ceux qui errent, ne sachant s'ils errent avec l'esprit de mensonge ou avec l'esprit de vérité.

VI

Il doit aussi tenter de les ramener à la vérité, par la raison. Quiconque se croit dans le vrai, surtout en de pareilles matières qui intéressent une âme impérissable peut-être, doit aux hommes de les tirer de leur erreur, et de leur enseigner le vrai qu'ils possèdent, par la raison.

La philosophie est donc nécessaire.

Elle est nécessaire, parce qu'elle répond seule à notre besoin de connaissance et de vérité, le plus impérieux comme le plus noble de tous.

Elle est nécessaire, si elle est la science universelle, parce qu'elle enferme toute science, que sans elle par conséquent il n'y a pas de science possible, ni, sans science, de vie possible pour l'humanité.

Elle est nécessaire, si elle n'est que la science des choses de l'âme, pour résoudre le problème de notre destinée, et pour poser les principes de toute la conduite des hommes ici-bas.

Que si la foi résout ce problème, encore faut-il la philosophie pour établir la foi, pour la pénétrer, l'éclairer, et en tirer la longue chaîne des conséquences morales.

Que si la foi ne le peut résoudre, ou si beaucoup n'ont plus la foi, la philosophie est plus que jamais nécessaire.

VII

Mais qu'est-ce que la philosophie?

Il semble que mon premier effort eût dû être de la définir : savoir de quoi je parle quand je dis que la philosophie est nécessaire et que la philosophie n'existe pas, être entendu de celui qui lit cela, de moi-même qui l'écris, n'eût pas été, s'imagine-t-on, une de ces précautions puériles qu'on laisse aux petites gens.

Je l'avoue; et toutefois à une pareille demande : qu'est-ce que la philosophie? que celui-là réponde, qui le sait. « A peine a-t-on quelque idée seulement, et une idée vague, de ce qu'elle peut être. (1.) » Du jour où cette idée sera devenue précise, la philosophie sera.

Que faut-il pour qu'une science soit, pour qu'elle se pose debout et prête à marcher sous les regards ébahis de ceux qui nient le mouvement, pour qu'elle s'affirme sans que nulle bouche ose la démentir? Qu'elle sache ce qu'elle est; qu'elle connaisse sa nature, et dans sa nature le principe de son être; qu'elle dise, non pas : Je suis; car, qui êtes-vous? Mais : Je suis lion, et voilà ce qui me fait lion, voilà ma force dans mon œil, dans la terreur imposante de ma face, dans mes membres robustes; je suis lion, et voilà ma griffe.

Une définition et une méthode, voulait Jouffroy [1]. Ce qu'il voulait, nul ne le lui a donné; il n'a pas trouvé ce qu'il cherchait : et aujourd'hui, après lui, après mille autres, il faut le chercher encore.

Et qui tiendra la définition, tiendra la méthode. Celui

1. *Mélanges posthunes; de l'Organisation des sciences philosophiques.*

qui ne se rend pas compte d'une chose, du pourquoi, du comment, du principe, de la raison d'être de cette chose-là, ne peut affirmer avec une pleine certitude qu'elle est ceci, et qu'elle n'est que ceci; il croit savoir ce qu'elle est, et il l'ignore. Si donc un homme arrive à définir la philosophie, il dira ce qu'elle est, mais il dira pourquoi et comment: la définition et la méthode d'une science, bien comprises, s'impliquent de toute nécessité l'une l'autre.

A ce prix, la philosophie sera: jusque-là, non. Elle aspire à être, elle n'est point. Il y a des siècles qu'elle a été conçue, elle n'a pas été mise au monde. Si jamais un siècle, si un homme, dans la gloire et dans la douleur d'un pénible travail, doit l'enfanter, il l'enfantera par une définition, c'est-à-dire par une méthode, ou par une méthode, c'est-à-dire par une définition.

Je n'ai donc pas défini la philosophie. J'en parle; on me demande ce qu'elle est, puisque j'en parle, puisque j'en dis qu'elle n'est point : et je déclare que je n'en sais rien du tout, sinon qu'elle n'est point. On a raison de me demander cela : mais j'ai raison aussi de répondre cela.

VIII

Pourtant je crois m'entendre, et je crois être entendu. J'ai une idée, comme chacun, de ce dont je parle. Si vague qu'elle soit, elle ne se confond pas avec une autre. Il faut un ouvrage pour la préciser, pour définir la philosophie; que si l'on veut le faire d'un mot, tranchant la difficulté dès l'abord par une affirmation, on trouvera plus de contradicteurs que de lecteurs, tant il est vrai que la philosophie n'existe point! Mais, sans en préciser l'idée, sans

dire ce qu'est la philosophie en elle-même, on peut dire ce qu'elle est parce qu'elle n'est pas.

Elle n'est pas, elle aspire à être. Il est donc impossible de dire ce qu'elle est, puisqu'elle n'est pas; ni ce qu'elle sera, puisque, si elle s'était déterminée elle-même, si elle se savait elle-même telle qu'elle aspire à être, elle n'aspirerait pas à être, elle serait. Mais aussi, puisqu'elle aspire à être, elle sait un peu ce qu'elle doit être : pour connaître pleinement le but, il faut l'avoir atteint, il faut le connaître un peu pour y tendre. Elle a donc d'elle-même une connaissance confuse, sinon précise. La connaissance précise qu'elle n'a pas, je ne puis la dire, je puis dire la connaissance confuse qu'elle a d'elle-même.

Renfermé dans cette limite, je défie toute contradiction. Sans la définir en elle-même, la distinguant de ce qui n'est pas elle, je pourrai en apprécier l'esprit : non l'esprit intime, le principe vital, la méthode, par où elle se constituerait en soi, mais l'esprit qui la caractérise en face de tout ce qui n'est pas elle, de tout ce qui la touche, l'entoure, la domine ou en est dominé. Je pourrai dès lors en déterminer le rôle, reprendre avec de plus amples développements ce que j'ai déjà dit sur sa nécessité, amener à s'incliner devant sa royauté tous ceux qui la nient, lui désigner comme du doigt son trône, et peut-être lui en indiquer la route.

IX

La philosophie est ou veut être la science. La science, dis-je, et non telle ou telle science, mais la science même. Par là elle se distingue de toute autre science, qui n'est qu'une science, tandis qu'elle sera la science ou ne sera point.

Que la philosophie doive s'entendre de la sorte, c'est une chose qui n'admet ni hésitation ni doute pour qui considère ce que le mot philosophie veut dire : amour de la sagesse; recherche de la connaissance et de la vertu tout ensemble, comme le voulaient les anciens, de la vertu par la connaissance, — sans déterminer laquelle,— la connaissance de tout, parce qu'il faut tout connaître pour connaître le bien et le mal.

Comment savoir en effet quelle doit être ici-bas la conduite de l'homme, si l'on ne sait ce qu'est l'homme, et quels rapports unissent sa destinée avec la destinée des choses, avec ce système d'êtres dont il fait partie, qui est l'univers? Connaître l'homme dans l'univers, pour connaître le bien et le mal; tout connaître donc, pour déduire de la science les règles de la sagesse, — telle est la philosophie.

La philosophie naquit du besoin de savoir. L'homme, jeté dans le monde, assiste au spectacle des choses qui frappent ses yeux : ce spectacle, un et divers, magnifique et terrible, qui le charme et qui l'épouvante, il le voit comme malgré lui d'abord; mais cela ne lui suffit point : après avoir vu, il regarde. Il cherche à se rendre compte de ce qui l'entoure et de lui-même; il se demande quel est son rôle, à lui chétif, dans cet ensemble des choses dont l'immense multitude l'étonne, mais dont il sent confusément, par un infaillible instinct, la mystérieuse unité, qu'il ignore. Or, il ne veut pas l'ignorer. Aussi bien faut-il qu'il ne l'ignore pas, pour ne s'ignorer pas soi-même, et pour agir. Les premiers philosophes n'aspirèrent à rien de moins qu'à la science universelle, et la philosophie fut dès l'origine la science de l'unité des choses, la science souveraine, la science.

Toutefois cette unité des choses, qui fut l'objet de la première science, ne pouvait l'être que de la dernière. Il

faut regarder pour se rendre compte de ce qu'on voit; mais celui qui regarde ne voit bien ce qu'il regarde qu'à la condition de ne voir plus le reste. D'abord il voyait tout, mais mal : il voit bien, mais un seul point, et il perd de vue les autres. Ainsi, pour savoir, il décompose : mais l'analyse n'est bonne que pour conduire à une synthèse qui rassemble les éléments épars et rende aux êtres leur être véritable que l'analyse avait détruit, leur unité. La nécessité de l'analyse fit la nécessité des sciences, en lesquelles se décomposa la science, et qui durent à cette décomposition même, avec leur être, leur force, leur longue et légitime vie; elles représentent la variété des choses, comme la science en représente l'unité; elles portent chacune son nom restreint comme son objet : à la science, un nom vaste et qui embrasse tout, le grand nom de philosophie, demeure.

Le nom d'une science particulière est particulier à cette science; le nom de philosophie est commun à toutes. On dit la philosophie de la chimie, de la physique, des mathématiques, de l'histoire naturelle, etc. Que veut-on dire, si ce n'est qu'on envisage la physique, par exemple, dans son fond qui est le fond des autres sciences comme le sien, dans ce principe supérieur par où elle n'est plus la physique, mais également les mathématiques, l'histoire et le reste, mais le centre où se réunissent toutes les sciences comme les branches dans le tronc de l'arbre, mais la philosophie?

La philosophie est ce qu'il y a de scientifique dans toute science.

Une science étudie des phénomènes d'un certain ordre pour s'en rendre raison. Il y a donc en elle deux éléments : les faits, et la raison des faits. Ensemble, ces deux éléments forment une science déterminée; séparés, le premier sans le second n'est rien, le second sans le pre-

mier est la philosophie de cette science. Car, de quelque ordre que soient les faits qu'on examine, leur raison d'être les rattache à tous les autres, et par là touche le fond commun de toute science, la philosophie. La philosophie pourrait être dite : la science de la raison des choses

Mais qu'est-ce que la raison des choses? En est-ce la cause, la substance, l'origine, l'harmonie? Voilà ce qu'il faut que la philosophie sache, pour se savoir elle-même, pour se constituer, pour se poser enfin, pour être; voilà donc ce que je ne puis dire dès l'abord. Qu'importe? Qu'il suffise de comprendre que voir la raison d'une chose c'est voir clairement, et par l'œil de son entendement propre, qu'elle doit être ce qu'elle est, qu'elle ne saurait être autre qu'elle n'est, — quelle que soit du reste la condition qui permette à l'homme de le voir.

C'est là le caractère essentiel de toute science : c'est par dessus tout le caractère de la philosophie, qui n'est pas seulement une science, mais la science.

X

Que tel soit le caractère de la philosophie, tous les philosophes l'accordent. Ils n'accordent pas tous, à beaucoup près, que la philosophie soit la science. La plupart, pour la déterminer, la circonscrivent, la restreignent, et de la sorte lui enlèvent peut-être sa plus haute valeur. Il serait aisé de montrer le faux des diverses définitions qu'ils en ont faites. Les uns lui donnent plusieurs objets à la fois, violant ainsi ce qui est la condition première de tout système, de toute science, l'unité. C'est la science de l'âme, de Dieu et du monde, dit l'un : je vois là psychologie, théodicée, cosmologie, trois sciences et non pas une science. — Mais ces trois sciences n'en sont qu'une, ou ne

sont que les divisions d'une science qui les embrasse et qui est la philosophie : dites-nous donc l'objet de celle-ci, mais l'objet un, qui enferme ce triple objet mal à propos détaillé dans la définition. — D'autres ne lui donnent qu'un objet, mais particulier, la confondant avec une science particulière, qui a un nom propre et qui n'est pas la philosophie. — Ils ont voulu être précis : ils sont faux dans le dernier cas; dans le premier, incohérents et vagues. Ma définition, beaucoup plus vaste, semble plus vague; elle est plus précise. Pour moi, la philosophie est la science : la psychologie, la théodicée y entrent sans doute, mais comme toute science; toutes en sont, non par ce qu'elles ont de propre, mais de commun; non par leurs détails, mais par ce qu'il y a de fondamental en elles. La philosophie n'est pas un assemblage, une collection, — ni même une systématisation, ce qui déjà s'en rapprocherait plus, — des diverses sciences coordonnées entre elles : elle est la science rigoureuse et une de leur unité, parce qu'elle est la science de l'unité des choses ou de la raison des êtres.

Il me suffit d'ailleurs que l'idée d'une telle science soit légitime, puisque toute science la suppose, et qu'on ne peut approfondir une seule étude sans rencontrer, du moins comme problème, la science du tout; — il me suffit, dis-je, que l'objet, savoir, l'unité qui est au fond de la variété des choses, n'en soit pas chimérique, d'une part; d'autre part, que la signification qu'on accorde au mot philosophie ne soit pas contraire (et elle est loin de l'être) à celle que je lui donne, pour que je puisse, usant de mon droit, l'entendre de la sorte.

Il est vrai que, ainsi entendue, elle est toute à créer, dans son plan, dans sa marche, dans sa méthode même : mais c'est d'elle que je dis qu'elle est nécessaire et qu'elle n'existe pas; c'est d'une telle science que je prétends dé-

fendre l'esprit, poser la nécessité souveraine, et essaye de tracer les règles.

XI

Elle est la science du tout, mais du tout pour l'homme Elle est la science du bien et du mal : non seulement de lois de la sagesse, mais plus encore du motif suprême d ces lois. Elle a pour objet l'unité des choses, la raison de êtres, parce qu'elle a pour but la vertu.

Reconquérir par la science l'âme et Dieu : telle est l grande œuvre à laquelle doit se consacrer quiconque n' pas désespéré encore de la race humaine.

Aujourd'hui surtout, que l'antique religion se retire d nos cœurs et s'efface peu à peu dans le lointain, aujour d'hui que les croyances tombent en ruines de toutes parts que la foi, cette vieille base du monde, vacille, et que l monde, sur sa base vacillante, chancelle comme pri d'ivresse, que fera l'homme? Dormira-t-il, au milieu des orages dont les foudres se croisent sur sa tête, couché seul, pauvre et nu, à terre, dans l'indifférence ou le doute? Mais le doute, c'est l'âme prête à mourir; l'indifférence. c'est l'âme déjà morte!

Il n'y a plus de religion, il n'y a pas de philosophie. — Lorsque la Russie étend un manteau de neige sur se vastes plaines, lorsque nos soldats vaincus regardent l'ho rizon avec angoisse et n'aperçoivent partout que l'hiver saisis d'un apathique désespoir, ils se couchent, ils dor ment, — et ils ne s'éveilleront pas. Dans le désert d'un âme sans Dieu est la neige aussi, là aussi est un froid qu tue : malheur à ceux qui dorment!

Consolons-nous. L'humanité grandit. L'enfant croit c *qu'on lui* raconte. Quand lui vient l'âge de raison, il re

pousse d'abord tout ce qu'adopta sa crédule enfance, et les merveilles qui séduisirent le plus son jeune enthousiasme sont fables dont il se montre le plus déclaré ou le plus dédaigneux ennemi. Il nie donc, ou il doute, après avoir cru; il saura plus tard. Plus tard il reviendra, homme, à quelques-unes des histoires qui le charmèrent enfant; il continuera à en rejeter d'autres : mais, quoi qu'il rejette ou qu'il accepte, ce ne sera plus sans motif. Après la foi, la science : entre les deux, une transition difficile, un passage semé d'écueils, une rude et mauvaise traversée, — l'incrédulité, le doute.

L'humanité, après avoir cru et avant qu'elle sache, nie ou doute. Qu'elle entre dans la plénitude, elle aussi, de sa raison virile ! Qu'elle sache enfin ! Hâtons-nous, avec une impatience que commande la tempête où nous sommes : car il n'y a plus de religion, et il n'y a pas encore de philosophie.

LIVRE PREMIER

LA PHILOSOPHIE

IDÉE DE CE LIVRE

1. Ce qui distingue la philosophie de la foi. — 2. Ce qui la distingue des sciences.

I

L'esprit philosophique est l'esprit de la science à sa plus haute expression. La science est la connaissance rationnelle des choses.

Au-dessous d'elle, dominées de droit sinon de fait, ou même de fait à leur insu, par elle, et destinées à ne faire qu'un avec elle, les sciences qui se disent positives et qui lui disputent l'empire.

A côté d'elle, et de droit sinon de fait, ou même de fait à l'insu de beaucoup, dominée par elle et tout ensemble la dominant, la foi, qui garde sous une mystérieuse apparence cette connaissance du bien et du mal nécessaire à l'homme pour que l'homme agisse, et dont Dieu lui a commis le dépôt.

La foi procède par autorité : je suis assuré que telle

chose est, parce que le genre humain l'affirme. — La science par libre raison : je suis assuré que telle chose est, parce que je vois clairement moi-même qu'elle est. Ceci est l'évidence, ou la lumière propre de la vérité.

La suite de ce livre établira que l'une et l'autre certitude sont légitimes : que la philosophie doit unir toutes les sciences humaines dans la science ; que la science et la foi, loin de se combattre, doivent s'unir à leur tour : double accord d'une nécessité telle, que le salut du monde est à ce prix.

Des données générales que la foi et la science, la religion et la philosophie, répandent dans la masse des hommes, se compose une sorte de sens commun, un ensemble de croyances dont vivent cette foule d'hommes qui réfléchissent peu, qui ne raisonnent guère, qui ne sont ni théologiens ni philosophes. Tout individu participe par son éducation et sa vie même aux idées du lieu et du siècle où il vit : mais ces idées, pour vraies qu'elles soient, ne sont que des préjugés en lui, tant qu'il ne les a pas examinées lui-même. Qu'il les examine et qu'il les reconnaisse vraies, il fait de la philosophie.

Philosopher n'est donc autre chose que faire comparaître au tribunal de son entendement propre, afin de s'en rendre compte à soi-même, les idées qu'on a reçues pour vraies, et que l'on ne doit recevoir pour telles qu'après cette épreuve.

De ce qui précède suit :

Premièrement, que la philosophie est indépendante de toute autorité, hors celle de la raison ;

Secondement, que nulle affirmation antérieure à elle ne peut être faite, qu'elle ne trouve rien qui soit déjà connu, qu'elle n'accepte rien, qu'elle débute par le doute méthodique, doute provisoire où l'on tient en suspens *toutes ses idées* jusqu'à ce qu'on les ait examinées et ju-

gées : car une science ne saurait, avant de les avoir établies, prononcer sur les vérités qu'elle doit établir; la science qui doit vérifier les bases de tout savoir, et par suite sa propre base, ne saurait donc, avant cette vérification, affirmer rien sans tomber dans le cercle vicieux ;

Troisièmement, que le caractère auquel un philosophe reconnaîtra la vérité, sera l'évidence, c'est-à-dire la vérité même directement manifeste : pour le philosophe, l'intelligible est le vrai.

Tel est, tel fut dans tous les siècles l'esprit philosophique. L'éternel honneur de Descartes sera de l'avoir mis en lumière, et c'est pour avoir su le déterminer qu'il a mérité d'être appelé le père de la philosophie moderne.

Il importe toutefois de le bien expliquer dans toute sa portée, pour le défendre contre les attaques de ceux qui ne le comprennent point.

II

L'esprit de la philosophie, déterminé de la sorte, ne diffère que de l'esprit de la religion, non de l'esprit des sciences.

Pourtant, en fait, il n'est pas moins combattu par les partisans des sciences qui se disent positives, que par les sectateurs malhabiles de la foi; en droit, si la philosophie diffère des sciences, l'esprit de la philosophie diffère par là de l'esprit des sciences.

Or la philosophie diffère des sciences en ce qu'elle est leur unité, — je veux dire en ce qu'elle est la science : en ce qu'elle a pour objet la connaissance de l'ensemble même des choses, et pour but la règle de la sagesse. Mais c'est là aussi l'objet et le but de la religion. Donc c'est par la méthode qu'elle diffère de la religion, et des sciences

par l'objet : en tant donc qu'elle diffère des sciences, l'esprit de la philosophie est le même que l'esprit de la religion ; en tant qu'elle diffère de la religion, l'esprit de la philosophie est le même que l'esprit des sciences.

Aussi ce que les religieux combattent en elle, c'est la méthode, et les savants, l'objet.

Les savants qui se disent positifs affectent de la confondre avec la religion, ou tout au plus de la considérer comme un progrès sur la religion, comme une transition de la religion à leurs sciences matérielles ; ils les honorent l'une et l'autre d'un commun mépris.

Les religieux voient en elle, au contraire, sinon une science, une prétendue science du moins ; et, forcés de reconnaître les sciences positives qui parlent l'irrécusable langage des faits, ils voudraient les combattre, ils ne le peuvent : ils les attaquent indirectement, ils en attaquent l'esprit, dans l'esprit philosophique, qui ne se distingue de la religion qu'en ce qu'il est l'esprit scientifique par excellence. Ainsi ils se mettent hors de la raison, et les sociétés, qui marchent de plus en plus dans les voies de la raison, se séparent d'eux : mais ils perdent en même temps leur propre objet, qui est la connaissance universelle des choses, fondement des règles de la sagesse.

Et les sciences, sans lien, sans unité, sans principe d'être, c'est-à-dire sans philosophie ou sans religion, ce qui est tout un, s'isolant dans leur égoïsme, s'anéantissent en poussière.

Il faut réconcilier les sciences avec la religion, pour les réconcilier avec la philosophie, identique à la religion en tant qu'elle se distingue des sciences ; mais pour réconcilier la religion avec les sciences, il faut la réconcilier avec la philosophie, identique aux sciences en tant qu'elle se distingue de la religion.

Telle est la haute et périlleuse cime où la philosophie

plane : vérité suprême, lumière de la religion et dominatrice des sciences, règle de la sagesse, reine des mœurs, et par là reine du monde.

Le salut du monde est au prix de ce double accord : des sciences avec la religion, et de la religion avec la philosophie.

CHAPITRE PREMIER

INSUFFISANCE DES SCIENCES PARTICULIÈRES. RELIGION

1. Que les sciences particulières supposent une doctrine générale et supérieure, laquelle existe de toute nécessité, formulée aux hommes, sinon encore comprise par eux. — 2. Que le bonheur, auquel travaillent les sciences, est l'ordre. — 3. Que l'individu est un ordre vivant. — 4. Que l'individu est et se développe. Par quoi se réalise chez lui le besoin d'être. — 5. Par quoi le besoin de développer son être. — 6. Antériorité et supériorité de ce qui est nécessaire à l'être même, et d'abord de la religion, base de tout le reste, laquelle par conséquent n'est pas notre œuvre. — 7. Mêmes besoins et mêmes conséquences pour la société que pour l'individu. — 8. Que les agitations de notre siècle viennent de ce qu'il nous manque une morale universellement acceptée. — 9. Que la morale repose sur Dieu. — 10. Que la connaissance de Dieu nous est donnée d'abord par la religion. — 11. Que la religion est le catholicisme. — 12. Que l'immutabilité n'en exclut pas le progrès : dans quel sens. — 13. Défaut de toutes les hypothèses d'une religion dite naturelle. — 14. Combien l'homme est vide s'il ne possède la vérité sur lui-même dans ses rapports avec l'univers et avec Dieu.

I

J'ai à parler, en ce chapitre, de la philosophie selon qu'elle se distingue des sciences. Je laisse à dessein tout ce que j'aurais à dire d'elle selon qu'elle-même est une science organisatrice des autres. J'accorde, si l'on veut, quoique cela ne soit point, qu'elle n'a aucun rapport direct avec les autres, et je dis que, considérée dans son seul objet, elle est plus que supérieure, elle est, même à cet unique point de vue, nécessaire aux autres, qui ne se suffisent pas, mais qui surtout ne suffisent pas à l'homme.

Traiter de la philosophie à ce point de vue, c'est traiter de la religion.

A quoi sert la philosophie? demandent les positifs. Qu'ils me disent d'abord à quoi servent leurs sciences.

Elles permettent à l'homme de produire diverses œuvres qui accroissent, qui développent sa vie, et de la sorte concourent pour son bonheur. Donc elles dérivent de la science du bonheur, laquelle n'est autre que la science du bien et du mal.

Elles permettent à l'homme d'agir sur la nature et la lui livrent comme en propriété : qu'est cela? Elles lui apprennent un moyen, non un but; par elles, il sait comment agir, il ne sait pas à quelle fin. Or, lui importe-t-il de le savoir? S'il lui importe, il lui faut une science plus haute qui le lui apprenne, la science de son propre être et de sa destinée. S'il ne lui importe pas, qu'entendez-vous? Qu'il ne doit prendre pour guide qu'un aventureux hasard et marcher à l'aveugle? ou qu'il ne doit rechercher, dans toute sa conduite, que son intérêt personnel? ou l'intérêt général, comme d'autres l'accordent? Mais voilà autant de propositions qui ne peuvent être conclues que de la science plus haute du bien et du mal, toujours invinciblement supposée au fond de toute science.

Que si la science du bien et du mal est chimérique, — parce qu'elle est impossible, disent-ils, — que conclure de là, sinon, ou que l'homme peut vivre sans elle, ce qui est absurde; ou qu'elle existe dans l'homme, non à l'état de science, mais de foi, non dans la raison individuelle, mais dans la raison du genre humain, et accessible à l'individu, non par son évidence propre, mais par l'autorité d'une parole qui l'enseigne?

Ce principe, que la philosophie est impossible, amène, on l'a vu, cette invincible conséquence, que la religion est vraie.

Pour moi, je crois et j'espère prouver que la philosophie est possible. Mais elle n'existe pas. Donc la même conséquence demeure.

La philosophie est dans l'homme. L'individu peut la connaître, sinon par les seules forces de son entendement propre, au moins par la communion de sa raison avec la raison de l'humanité. Il faut que l'homme la possède, non pas implicitement, et telle que l'individu la puisse dégager un jour, par voie démonstrative, des profondeurs de la raison humaine (car alors elle serait pour l'homme, qui a besoin d'elle, comme si elle n'était pas), mais en corps de doctrine, afin que l'individu puisse la saisir pour l'appliquer sans cesse. Elle est de tout temps dans la raison de l'humanité enseignée de Dieu pour enseigner l'individu : elle sera un jour dans la raison de l'individu même. Elle est religion : elle sera philosophie.

Sauf ce dernier point, que ce livre est destiné à établir, une chose demeure certaine jusqu'ici, savoir, la vérité de la religion, nécessaire à l'homme pour que l'homme soit.

Parmi les savants positifs, il en est qui reconnaissent la religion. Ce n'est point à la religion, c'est à la philosophie qu'ils ne croient pas. Je m'adresserai à eux lorsque je m'adresserai aux religieux ennemis de la philosophie. Je parle d'abord aux savants qui n'admettent pas la religion, aux philosophes qui ne l'admettent plus, aux mondains qui ne s'inquiètent d'aucune science en théorie, mais qui estiment sur parole et sans les connaître toutes celles qui les abandonnent à leur matérialisme pratique.

Ici je ne veux pas m'enfoncer dans ces profondeurs obscures, dans ces mystérieux problèmes que l'intelligence de l'homme n'aborde qu'avec tremblement. J'aurais trop à faire. Beaucoup conviennent avec moi que la religion est indispensable, que sans elle tout l'homme périt; *mais ils* s'épouvantent comme moi, et à la vue d'une in-

crédulité si vaste qui nous environne de toutes parts, ils lèvent les mains au ciel. Comment secouer des cœurs ensevelis dans le sépulcre de l'indifférence? Comment ramener à Dieu des esprits perdus dans les lointaines ténèbres? Il semble que Dieu seul le puisse faire : mais il le peut, et tout progrès de l'humanité vers le bien, n'est-ce pas lui qui le fait en elle? Ne désespérons donc pas d'une telle entreprise; que l'œuvre sainte ne nous paraisse jamais au-dessus de nos forces. Souvenons-nous que parmi les incrédules, même les plus égarés, il en est de sincères. Il en est qui ne désirent rien tant que de voir la vérité, et qui souffrent de ne pas la voir. Si les grandes âmes, si les intelligences raisonnables et bonnes se reprennent à croire, les simples croiront. Qu'ils écoutent et qu'ils entendent; que, descendant en eux-mêmes, ils imposent silence aux bruits d'ici-bas, aux préjugés, aux passions, à toutes les attaches du monde : peut-être alors, dans le temple saint de la solitude intérieure, verront-ils reluire en traits éclatants la lumière de la vérité.

Je ne veux pas, encore un coup, poursuivre bien loin, dans les régions de la métaphysique, des preuves que les plus sublimes esprits croient seuls entendre et n'entendent pas toujours. Je pars des idées les plus simples; ce que j'ai à dire sur les besoins de l'homme, sur l'âme, sur le corps, ne touche en rien les essences, qui sont peu accessibles, et ne suppose aucun système préalable, ni aucune prémisse contestée.

II

On me vante des sciences utiles. On entend par là, sans doute, des sciences qui servent au bonheur. Le but que l'on se propose, c'est, j'imagine, le bonheur : à tout le

moins, le bonheur du corps, le bien-être. Mais le bonh
est-il un but, pour qu'on se le puisse proposer?

Que je dise : « Je ne suis pas heureux, » qu'est-ce à di
sinon que quelque chose me manque, qu'il y a en 1
des besoins non satisfaits, que le développement de 1
facultés rencontre un obstacle qui l'arrête? La c
servation de mon corps demande que je mange : s
mange, il y a plaisir, et peine si je ne le puis faire. Et ai
de toutes les lois de notre nature, qui se traduisent
des besoins : la satisfaction particulière de chacun d'
est plaisir; la satisfaction générale de leur ensemi
bonheur. De là suit que le bonheur n'est pas lui-même
but, mais une manière d'être conséquence du but une
atteint. Le bonheur n'est pas, mais le bien : le bonh
est le retentissement du bien dans notre sensibilité p
sonnelle. Si donc le bien est, et que le bonheur ne
autre chose que le bien senti en nous, que cherchero
nous pour trouver le bonheur? le bien. Et quel ser
bien, si ce n'est pour nous l'accomplissement, mais h
monieux, des destinations de notre être? Car la loi
notre être, comme de tout être, c'est l'harmonie ou l'ord

III

L'ordre est en toutes choses, et rien ne serait sans l
On peut dire avec vérité qu'il est la condition d'être
tout ce qui est. Il est l'âme de la nature; et, quand je
la nature, je l'entends tout entière, sans que je pu
concevoir une seule exception à cette loi universelle
l'être.

Que l'unité manque à l'univers, il n'est plus l'unive
il se détache et se décompose en parties qui se sépar
qui s'isolent les unes des autres; il tombe de degré

degré, par une division sans limites, jusqu'à n'être rien; et de tout ce qui devait être, rien ne sera.

Qu'on me dise comment il se peut que la terre soit solide sous mes pieds? Comment il se peut que je tienne un corps sans qu'il s'évanouisse entre mes mains, et disparaisse en poudre? Comment, si je ramasse un de ces grains de poudre, il ne fuit pas encore en une poudre plus fine, et celle-ci en une autre, et sans fin, jusqu'à ces derniers atomes que mon œil n'a pas saisis, que mon imagination elle-même n'a pu voir, que je conçois à peine? Voici un de ces atomes : il m'échappe par sa petitesse; je sais toutefois qu'il existe, et, s'il échappe à mes sens, il n'échappera pas à ma pensée. Eh bien! si petit qu'il puisse être, il est, il est divisible, et je conçois des parties plus petites : ou il est divisible, ou il n'est pas. Je suis donc parvenu à l'extrême limite de l'existence : rien ne subsiste dans cette séparation sans terme, dans cet isolement de toutes parties : qu'elles s'unissent, voilà l'univers; hors de là, néant. Mais qu'est-ce que cette union?

La science m'a parlé d'une attraction universelle. Elle m'a montré dans les moindres corps une force qui en attire les uns vers les autres et qui en rapproche tous les éléments; elle m'a pris par la main, et, remontant avec moi l'échelle des grandeurs finies, elle m'a montré cette même force qui attire vers la terre, leur centre, tous les corps du rayon terrestre, et qui régit plus haut tous les mouvements des cieux : cohésion et affinité, pesanteur, gravitation, tout cela n'est qu'une chose, — l'attraction universelle. Quoi encore? L'unité : l'unité dans la variété des êtres; Dieu dans tout ce qui existe, unité souveraine qui fait être ce qui est. Quoi encore? L'ordre.

L'ordre est la vie de l'univers, et toute vie est un ordre.

IV

Dites-moi, homme qui suivez les routes du monde, homme de spectacles et de fêtes; ou vous, homme de cupidités terrestres, qui avez fait de la plus noble moitié de vous-même l'esclave de la plus vile, qui avez enfoui dans le souci des richesses votre pensée, présent divin : si vous ne comprenez pas l'âme, peut-être comprendrez-vous le corps. Vous êtes, — vous le croyez du moins : vous avez un corps tantôt sain, tantôt malade, vivant d'autant plus qu'il est sain et d'autant moins qu'il est malade, mais vivant, et dont toute votre étude est de prolonger la vie : la vie en effet est précieuse, et je gémirais sur votre tombe d'un profond gémissement, si cette dernière demeure qui renfermera votre dépouille vous renfermait vous-même : oui, vous seriez bien misérable d'être né pour mourir, si la mort n'était pas la naissance à une vie plus haute! Vous donc, qui vous croyez mis dans ce monde pour le quitter bientôt sans espérance d'en retrouver un autre, vous qui croyez que vous êtes pour ne plus être un jour, vous souffrez, je le conçois; un horrible tourment vous dévore; vous cherchez de tous vos soins, de toutes vos forces, de toute l'ardeur du désespoir qui vous ronge quand vous regardez par delà le sépulcre, à jouir du court instant de votre vie, à la rendre longue s'il se peut, et, s'il se peut, heureuse. Heureuse? Ce n'est point par un tel chemin que vous irez au bonheur, et vous avez au-dedans de vous, en dépit de vous, une âme qui gémit dans le fond de votre conscience, et qui souffre du bonheur même que vous comptez vous faire. N'importe : vous vivez; ou, si ce n'est vous, c'est votre corps. Comment vit-il? Et qu'est-ce que sa vie?

Interrogez le physiologiste, homme positif : il vous répondra, peut-être sans se comprendre; il vous parlera d'une force vitale, — sans savoir ce qu'elle est; mais il vous dira que, par une action qui lui est propre, elle attire à elle, elle s'assimile tous les éléments qui lui conviennent, et repousse ceux qui ne lui conviennent pas; qu'il est, dans les corps ayant la vie, un centre d'expansion et d'attraction, si je peux le dire, d'où elle s'épanouit au dehors et où elle aboutit sans cesse; le sang quitte le cœur pour se répandre en fleuves, en rivières, en une multitude innombrable de petits ruisseaux, jusqu'aux extrémités du corps, et retourne sans cesse des extrémités au cœur; le cerveau, par une foule non moins innombrable de ramifications nerveuses, rayonne à la surface, y envoyant sans cesse et sans cesse en recevant sa propre sensibilité. Le corps est organisé, ainsi le disent les savants, c'est-à-dire il est un tout conséquent à soi-même, une harmonie, un ordre. Si l'ordre est parfait, parfaite est la santé : s'il se dérange, s'il se trouble, la santé diminue, la maladie augmente avec le désordre, jusqu'à la mort.

Il n'en est pas autrement de l'âme : plus elle est conséquente avec elle-même, plus elle est harmonique, plus elle vit. C'est là sa perfection. La parfaite santé de l'âme est, comme celle du corps, dans un ordre parfait. Connaître, aimer, vouloir : connaître ce qui doit être connu, la vérité, et surtout la vérité souveraine, Dieu; aimer ce que l'on connaît aimable; vouloir ce que l'on aime. La volonté opère de la sorte, par sa propre force, comme le mystérieux hymen de la connaissance et de l'amour; et cet hymen est l'ordre ou l'harmonie de l'âme, la vertu : la vertu, que les Grecs appelèrent d'un nom sublime, σοφία, connaissance tout ensemble et sagesse; la vertu, à qui le christianisme donne un nom plus sublime encore, sain-

teté, — c'est-à-dire vertu où la connaissance et l'amour élevés au-dessus des forces del'homme, deviennent fo et adoration : ce n'est plus connaître et aimer les chose dignes de connaissance et d'amour, les choses justes, le choses belles, les choses bonnes, mais le juste, le beau, l bien, ou Dieu. On ne connaît plus, on voit d'une visioı directe, immédiate, et en quelque sorte surnaturelle; oı n'aime plus, on adore : connaître et aimer Dieu, c'est ic le posséder en soi. Le philosophe peut être sage, le religieux est saint. Cet état est supérieur à l'autre : la sainteté l'emporte sur la simple vertu, d'autant que Dieu l'emporte sur tout ce qui n'est pas lui. L'état le plus parfait est la réunion des deux : la sainteté et la sagesse. L'homme saint et sage, ἅγιος καὶ σόφος, connaît et aime Dieu d'abord, ensuite les créatures faites à la ressemblance de Dieu, belles, bonnes, pareilles en leurs limites à ce qu'est Dieu même en son infinité. Si ma volonté rebelle refuse d'unir de la sorte, en un véritable rapport, la connaissance et l'amour, c'est-à-dire si je n'aime point selon que je connais, et plus ce que je connais méritet mieux mon amour, ce qui est plus juste, ou plus beau, ou meilleur, et Dieu plus que tout le reste, dans tout le reste, au fond de tout le reste, le retrouvant partout, et ne voyant jamais en ce qui est juste, beau ou bon, que lui la justice, lui la beauté, lui le bien, — je brise l'ordre de mon âme : mon âme perd sa vertu, elle cesse de vivre sa vie parfaite, elle devient malade, elle souffre en moi par le désordre où je la jette; je suis coupable et je pèche.

Mais je ne suis pas une âme ni un corps : je suis corps et âme, et un seul être. Mon corps sera-t-il bien, si mon âme est mal? Si mon corps est mal, mon âme sera-t-elle bien? Ne faut-il pas que tous les actes de mon corps aient leur raison dans mon âme, et n'est-ce pas elle qui les fait en lui? Ne faut-il pas que mon âme réalise ce

qu'elle imagine, et se retrouve, pour ainsi dire, dans mon corps? que je revête mes idées du juste, du beau, du bien, d'une forme extérieure, d'un symbole, et comme d'un vêtement, sans lequel je ne les puis saisir? Ne faut-il pas agir comme il faut penser? Ne faut-il pas que mon corps et mon âme soient en harmonie l'un avec l'autre : trop de chair n'étouffe-t-elle pas l'esprit, trop d'esprit ne dévore-t-il pas la chair? Il y a donc un ordre supérieur dans l'être double que je suis; et celui-ci est pour moi le plus essentiel, car il est l'homme.

L'ordre du corps est la santé, et la santé le bonheur du corps. L'ordre de l'âme est la vertu, et la vertu le bonheur de l'âme. L'ordre ou l'unité du corps et de l'âme est le bonheur de l'homme même : une action sans entraves, ferme, libre, juste, conforme à une volonté pleine d'intelligence et d'amour.

O homme! voilà ton idéal! voilà le rêve que Dieu te permet, qu'il t'offre, qu'il te commande plutôt, et dont il met l'accomplissement dans tes mains! Ne considère pas en toi ton seul corps, ni ton âme seule, mais l'un et l'autre : considère-toi tout entier. Remplis toutes les destinations de ton être, satisfais les besoins de ta nature, n'en laisse pas un qui souffre ou qui gémisse en toi, et le ciel descendra sur la terre : tu te seras à toi-même ton ciel et ton Dieu!

Mais, que dis-je? Non, non, homme orgueilleux et misérable, tu ne saurais te suffire, fini qui as besoin de l'infini! L'infini est en toi, mais tu n'es pas l'infini : il n'est en toi qu'une aspiration, qu'un besoin, — qu'une douleur. Pour que la douleur cesse, il faut que tu cesses d'aspirer; il faut que Dieu te tende la main et t'élève jusqu'à lui : il faut que tu le possèdes, et que tu montes au ciel, qui ne peut descendre.

Le souverain bien ici-bas? Un homme a-t-il pu se for-

ger une pareille chimère? Et que serait-il, ce bien suprême? Le bien-être? Je le souhaite sans doute, et je l'espère. Mais quand il deviendrait un jour notre commun partage, au fond de ce bien-être odieux l'âme ne se lamenterait-elle point, étouffée sous les jouissances du corps? O apôtres de mon siècle, vous que brûle pour mes semblables et pour moi le feu jusqu'ici inconnu d'une charité matérialiste, laissez-moi cet air que respire mon âme, cette brise dont elle a soif, laissez-moi l'infini! ou, si je ne le possède point, faites-le moi entrevoir dans les profondeurs de mon intelligence, dans ces lointains lumineux où règne la clarté céleste; levez devant mon œil un coin du voile qui me dérobe les mondes, que je m'élance de toute l'impétuosité d'un divin espoir vers les ténèbres de cet avenir que la foi seule éclaire : montrez-le moi, conduisez-moi vers lui, mettez-moi sur le chemin qui y mène; du moins, si vous ne le pouvez faire, laissez, que sans vous je le voie et le contemple dans les abîmes de mon être, ce ciel où Dieu règne, et où je pourrai l'adorer face à face!

V

Quels sont nos divers besoins?

Je les ramène à deux : conserver, et développer. Conserver l'être que nous sommes; développer ce même être, ou l'accroître par une production d'œuvres vraiment nôtres, merveilleux pouvoir qui fait de nous une imparfaite image, une ressemblance finie, une ressemblance toutefois et une image du Dieu créateur. Être et produire, tout est là. Et ces deux besoins, qui résument tous les autres, n'en sont qu'un, le premier, le seul, le besoin suprême de la vie. Être et produire, c'est vivre : d'une vie

plus ou moins pleine, qui demeure au dedans de nous, ou qui s'épanche au dehors, qui s'arrête en soi ou se développe jusqu'à sortir de sa propre enceinte; inférieure dans la simple existence, supérieure dans la production, mais toujours soumise à cette loi universelle qui fait être tout ce qui est; et comme à l'existence l'ordre est nécessaire, il l'est plus encore à la production.

Divers éléments matériels, combinés ensemble en un tout harmonieux, constituent ma vie physique, mon corps. Il faut que mon corps se conserve, qu'il persiste autant qu'il le peut et qu'il se soutienne dans son être; il faut qu'il soit, puisqu'il est. S'il faillit à ce devoir d'être, je souffre, j'éprouve un be oin légitime qui me rappelle ce qui me manque, et qu'il me faut contenter, ou je meurs. Or, à combien de nécessités ne m'oblige point cette chair, prison de mon âme! La nourriture, le sommeil, et mille autres! Car les sens qui me mettent en rapport avec le monde m'exposent à ses insultes aussi bien qu'à ses caresses; ce théâtre où règne la matière aveugle n'est qu'un chaos que l'esprit de Dieu, que l'unité, pénètre à peine; l'harmonie entre mon corps et la nature qui m'environne n'existe point, si je ne la fais moi-même; et, comme il me faut avoir de quoi me nourrir, il me faut avoir aussi de quoi me défendre : il faut que la matière me donne ce que veut la protection et l'entretien de mon corps; il faut que je possède ou que je périsse. Si donc la conservation de mon corps est un besoin fondamental de mon être d'homme, et si un tel besoin ne se peut contenter que par la propriété, la propriété elle-même est un besoin, et un droit.

Autres sont les besoins de mon âme : infinis, et ils aspirent à Dieu : c'est Dieu que mon être d'homme m'ordonne de posséder — non plus en propriété, la propriété est du monde, car elle est exclusive, ce que je possède des choses

matérielles est à moi et à moi seul ; — mais l'esprit ne se divise pas comme la matière, et, tandis que je possède Dieu, il est en même temps à moi tout entier et tout entier à tous. C'est la religion, besoin de mon âme, comme la propriété est le besoin de mon corps.

Mais, par l'union que je suis de l'esprit et de la chair, j'ai un nouveau besoin complexe, qui est la religion dans la propriété, la clarté divine dans l'aveugle matière pour la régler et la conduire, la morale. Corps, je suis en relation avec la matière : propriété ; âme, avec Dieu : religion; homme, avec moi : morale. Celle-ci qui est de l'âme et du corps, spéculative et pratique, qui soumet, suivant l'ordre, la propriété à la religion, la chair à l'esprit ; qui constitue dans l'unité de mon être la véritable harmonie de mes besoins.

VI

Ainsi se réalise la première loi, le premier besoin de mon être, qui est le besoin même d'être : corps, âme, lien du corps et de l'âme, — propriété, religion, morale.

Vient ensuite le développement ou l'accroissement de l'être par une triple production sous ce triple point de vue : industrie, science, art.

Mais chez l'homme l'esprit et la chair ne se séparent point, parce qu'ils aboutissent l'un à l'autre dans le fond de sa conscience : il retrouve l'esprit dans la satisfaction même de ses besoins matériels, et dans la satisfaction de ses besoins spirituels il retrouve la chair. Que si cela est lorsqu'il ne s'agit que de l'être, que sera-ce lorsqu'il s'agit de la production, puisqu'il ne peut produire que par une vie plus intense, partant plus harmonique, que

par l'active volonté, par l'unité de l'être double et toutefois simple qu'il est? Le corps et l'âme doivent donc s'unir lorsqu'il produit, et il ne produit que par leur union : seulement, dans cette union, ou le corps domine, ou l'âme, ou l'un et l'autre se fondent par une alliance plus haute.

L'industrie ne saurait être sans l'intelligence : mais elle n'en réclame le concours qu'au nom des joies de la terre ; elle ne s'élève pas au-dessus de l'*utile*. Elle est le développement de l'homme dans l'ordre du corps.

La science, désintéressée et détachée de la matière sans laquelle non plus elle n'est pas, ne cherche, ne poursuit dans toutes ses études qu'un seul but : connaître. Elle est le développement de l'homme dans l'ordre de l'esprit.

L'art ne sacrifie ni l'intelligence à la matière, ni la matière à l'intelligence. Il se sert de l'une et de l'autre, et l'une par l'autre les complète : par l'intelligence, il donne une idée à la forme, par la matière une forme à l'idée. Il exprime par le symbole l'homme tout entier, l'homme vivant. Il est le développement de l'homme dans l'ordre, non plus du corps ni de l'esprit, mais de la vie.

Voici une différence profonde entre les deux systèmes de besoins : pour ce qui réalise le besoin d'être, nous ne produisons pas. La propriété et la religion, par exemple, peuvent être le but de nos recherches, de nos efforts, de notre travail ; mais la terre nous donne la propriété, et la religion, Dieu même nous la donne. Que si, tant notre nature est complexe ! l'homme vient à satisfaire son besoin de produire ou de se développer en même temps que celui d'être, que fait-il ? Dans la propriété, de l'industrie ; dans la religion, de la science.

VII

L'homme est un être qui veut; la volonté est le f de sa nature. Aussi l'applique-t-il à tout, excepté à l' même, qu'il reçoit. S'il ne le recevait point, si cette n veilleuse prérogative s'étendait jusque-là, il serait de même, il serait éternel, il serait Dieu.

Il faut que l'homme conserve, et qu'il produise : te la fin du développement de son être; ou plutôt, tel es développement tout entier. Car, tandis qu'il se conte de sa seule conservation, il ne se développe pas; et lors qu'il se développe, il produit plus ou moins.

Ceci prouve que le besoin de produire n'est pas, con on le pourrait croire, particulier à quelques individ qu'il est universel au contraire, qu'il est un véritable soin de la nature humaine. Tous les êtres imparfaits ét soumis à une sorte d'attraction qui les pousse vers le b suprême ou Dieu, naissent, grandissent, meurent p renaître plus haut et se transformer par la mort; ils développent toujours, et nul ne se peut conserver q ne se développe, — c'est-à-dire qu'il ne produise plus moins, lorsqu'il a, ainsi que l'homme, une volonté lib car la production n'est autre chose que le développem volontaire qu'un être fait de soi-même. L'homme se c serve, et pour cela se développe, ou il meurt; il c donc, sous peine de mourir : et ce n'est point le génie s qui crée, chacun crée en sa mesure.

O le plus grand, le plus magnifique des bienfaits Dieu! Vouloir, et par notre volonté libre concouri notre développement, qui dès là est bien le nôtre, et que nous l'avons su faire! Vouloir, créer en nous : ô D créateur, nous sommes votre image! C'est à juste ti

qu'au génie qui crée dans une plus haute mesure s'attache notre plus haute estime, et l'imagination, qui est la faculté créatrice, est glorieuse parmi nous. Sujette à mille écarts, parce qu'elle est personnelle, elle n'obtient le triomphe que si elle est soumise aux conditions de l'être, qu'elle pousse jusqu'à la dernière limite de son développement; mais alors elle l'obtient, et ce triomphe est le plus beau que l'homme puisse atteindre.

Voilà faire au besoin de créer une assez belle part, ce me semble. Mais il faut que l'homme soit, avant qu'il développe son être. Ce qui répond chez lui au besoin d'être, ce sans quoi il ne serait point, le produira-t-il?

Or l'homme n'est point sans un certain rapport avec la matière, puisqu'il est chair : ceci constitue la propriété. L'homme n'est point sans un certain rapport avec la vérité, puisqu'il est esprit : ceci constitue la religion. L'homme n'est point sans un certain rapport avec lui-même, puisqu'il est; rapport complexe, qui unit en l'homme, union de la chair et de l'esprit, l'esprit et la chair : ceci constitue la morale.

Le rapport de l'homme avec lui-même résulte de son double rapport avec la matière, qui termine son action, et avec la vérité, qui la règle. Ce dernier rapport est donc le plus nécessaire des trois et le fondement des deux autres; il est la connaissance universelle, sans laquelle point de vie possible, laquelle donc l'homme ne crée pas, mais reçoit toute faite des mains de Dieu.

VIII

Assez longtemps je suis demeuré en moi : je veux sortir de mon égoïsme. J'ai besoin d'aimer. La nature ne vaut pas que je l'aime; Dieu est mon premier amour, mais

trop haut et trop vaste, esprit qui ne répond pas à ce que j'ai de matériel, et son immensité n'a point de proportion avec la petitesse de mon être fini. Il faut que j'aime autour de moi. La solitude me pèse. Qu'il me vienne donc un semblable, un être comme moi, faible et grand : que cette créature, pareille et pourtant différente, soit l'os de mes os et la chair de ma chair; qu'elle soit faite pour moi, et moi pour elle; que, complétés l'un par l'autre, incomplets que nous sommes en notre solitude, nous ne fassions ensemble qu'un seul être : non point l'homme ni la femme, mais l'être humain ! Vivons l'un avec l'autre d'une vie mille fois plus pleine et plus entière que nous ne pourrions faire l'un sans l'autre : cette vie produira ! Aimons-nous : c'est la famille, et la société naît. C'est la famille, vie la plus intime de l'homme, qui crée l'homme : et nous sommes tous sœurs et frères, et voici la société, homme qui se compose d'une foule d'hommes, qui ne peut vivre de même que par l'ordre entre ses éléments, mais qui a pour éléments des hommes; et cet ordre nouveau, unité de l'homme social, est la solidarité, la fraternité, ou l'amour.

L'homme ainsi né de l'homme, ce n'est pas un accroissement, ce n'est pas un développement, mais la seule conservation de l'homme; c'est encore l'être de l'homme : non plus l'individu, mais la société.

La société est, comme l'individu, un corps et une âme étroitement unis. Elle a, comme lui, rapport avec la matière, avec Dieu, avec elle-même; elle a donc trois ordres de besoins, qui se réalisent par ces trois termes : propriété, religion, morale.

Elle a, comme lui, une triple production, empreinte du caractère de ses mœurs : industrie, science, art.

Le corps d'une société en est l'état économique; l'âme, l'état religieux; l'union intime du corps et de l'âme, l'état

moral. C'est l'organisation de la religion, de la morale par suite, et par suite encore de la propriété, dans la société.

Tel est l'ordre d'une société vivante. C'est là l'ordre social, dont l'État n'est que le protecteur et le gardien. L'ordre social a pour base la doctrine commune, la foi. Où la foi est mauvaise, il repose sur des fondements mal assurés. Où la foi est nulle, il repose sur le néant, et croule. Une société sans foi est une société qui se meurt.

IX

La religion est donc pour la société, comme pour l'individu, ce qu'il y a de plus nécessaire. Et pourtant, qui s'en inquiète? Elle n'est pas de ce monde. Les uns, novateurs matérialistes, ne considèrent que le bien-être, qu'ils voient du reste où il est, dans la propriété; les autres, matérialistes conservateurs, ne défendent que la propriété, seule chose qui les touche.

Où sont-ils donc, ceux qui comprennent que le bien-être matériel n'est pas le tout de l'homme? qu'il y a dans le cœur du riche, comme dans le cœur du pauvre, mille désirs insatiables, que n'assouvirait pas l'univers, que l'infini peut seul assouvir? que nous avons une âme enfin, capable de Dieu, et faite pour le connaître, pour l'aimer, pour le posséder tout entier? Je ne dirai pas non plus que les heureux de la terre ont d'autres souffrances, s'ils n'ont pas celles qui frappent la multitude; des souffrances privées, intérieures, qui se cachent, qui ne s'étalent pas aux regards, que ne console pas la compassion publique : qui de nous n'a pleuré en sa vie un père, une mère, un enfant? O mille fois insensé qui croirait que l'ordre social, et encore d'une société toute matérielle, est seul responsable des humaines misères! Non : ces misères

sont trop profondes, et nos sublimes génies ne connaissent point l'homme. Qu'ils regardent autour d'eux, et que, effrayés de ce qu'ils voient, de ce qu'ils ont vu toujours, de ce que toujours verra le monde, ils apprennent que cette vie est un exil, ou une épreuve dont Dieu est le juge, un passage pour monter à une autre. Voilà ce que la religion leur enseigne, et ils ne l'entendent point. Ils nient le mal, la religion le leur explique : elle donne un but à nos souffrances, et se montre nécessaire par la nécessité de nos douleurs. Le mal, qui est de l'homme, que l'homme diminue, mais qu'il n'ôte point, nous courbe à genoux aux pieds de la religion; car elle seule peut résoudre le plus grand de tous les problèmes sociaux, le problème de notre destinée.

Mais je leur dirai : Vous soupirez après le bien-être; je vous approuve, pourvu qu'il ne soit pas votre unique fin, votre ciel, votre Dieu. Le bien-être n'est pas le bonheur, mais il est bon : il est permis à l'homme de se créer une félicité ici-bas, pourvu qu'il se souvienne que ses destins ne sont pas de ce monde, et que rien ne les consomme de ce qui se mesure. Qu'il cherche donc le bien-être : la félicité du corps entre pour quelque chose dans celle de l'homme. Vous le voulez; et moi aussi je le veux. Votre égoïsme, dirais-je au plus grand nombre, le veut pour vous seul; votre charité ardente et aveugle, dirais-je à quelques autres, le veut pour tous, et le poursuit par des voies mauvaises, qui s'en éloignent plus encore que les voies de l'égoïste. N'importe : il est le terme des efforts de ce qui s'agite autour de nous; il est la grande inquiétude du siècle où je vis. Toutes les inquiétudes du siècle ou je vis sont les miennes; je ne sors pas de mon terrain, qui est le vôtre; et, dans cette guerre engagée de toutes parts sur le bien-être, je veux faire prendre à la lutte une nouvelle face.

Sur quoi se fondent vos théories? Au nom de quelle règle agissez-vous? Ce n'est point sans doute au nom de votre caprice. Ce n'est point parce qu'elle fait votre jouissance, ô riches! que vous demandez la propriété : vous la défendez, parce qu'elle est juste. Ce n'est point parce qu'elle excite votre envie que vous l'attaquez, ô novateurs! vous invoquez d'autres principes, vrais ou faux, l'égalité, la fraternité, que peut-être ne comprenez-vous pas, toujours la justice. Telle est l'autorité de la justice, que chacun se croit tout-puissant, s'il est avec elle; et l'on ne se trompe pas : toute cause juste est faite pour le triomphe. Mais qu'est cela, sinon de la morale?

La morale est la seule force de quiconque parle sur les choses même du monde : rien ici-bas ne vaut que par elle. Elle prête sa puissance à toutes les pensées, à toutes les paroles, à toutes les actions, à toutes les œuvres en un mot qui travaillent sur l'homme : je défie que, sans elle, il soit jamais possible d'organiser une société humaine. Qu'est-elle donc?

Elle est le rapport de l'esprit et de la matière : non pas l'esprit ni la matière, mais leur rapport; non pas la religion ni la propriété dans l'homme, mais le lien de l'une et de l'autre. Elle est la loi. Ici nous atteignons de plus hautes cimes. Tous invoquent la loi; et d'où vient qu'au nom de la loi on réclame des choses si diverses? D'où vient que, depuis le despotisme jusqu'à l'anarchie, il n'est pas une forme politique à laquelle ne s'attachent les rêves de notre siècle? D'où vient une si effroyable incertitude, ou plutôt une division si profonde, un tel désordre dans les sentiments sur ce qui concerne l'Etat, la société, tout, qui produit et alimente sans cesse tant de guerres civiles? C'est que la morale manque de base : elle doit être une, et elle est multiple. Où est celle qui parle

comme ayant puissance, et qui repose sur des principes d'un caractère absolu?

Il faut donc un fondement à la morale, comme elle est elle-même le fondement de la société. Et il le lui faut immuable, pour qu'elle soit immuable; un, pour qu'elle soit une. Où l'homme le trouvera-t-il?

X

Il ne peut le chercher qu'en lui, ou hors de lui. Je m'explique. Ces deux termes, que les philosophes appellent le moi et le non-moi, se mêlent nécessairement l'un à l'autre, et l'un sans l'autre ne sont rien. La conscience, qui est le sentiment du moi et comme sa propre manifestation toute pareille à celle de Dieu qui se contemple et qui s'aime, ne se suffit point, par cela seul que nous sommes finis; elle a besoin d'une autre manifestation tout extérieure qui la nourrisse et l'alimente: et, pour parler encore le langage des écoles, le moi et le non-moi est un sujet sans objet; à son tour, le non-moi sans le moi est un objet sans sujet, il est pour nous comme s'il n'était pas, car il ne nous est connu que par le moi et il ne nous apparaît qu'au travers de notre conscience. L'homme ne peut donc rien chercher qu'en lui et hors de lui tout ensemble; il n'y a de différence que dans l'ordre de subordination : ou il ne voit en lui que ce qui vient du dehors, et il subordonne le moi au non-moi, — ou au contraire il subordonne le non-moi au moi, et ne voit en lui, hors de lui, partout, que lui-même, lui seul. — C'est ici l'orgueil dans toute sa plénitude, l'égoïsme.

Que trouve-t-il en lui? Deux choses: la passion, l'intérêt. Lequel de ces deux mobiles prendra-t-il pour règle de sa conduite et pour base de sa morale? La passion,

qui l'abaisse au niveau de la brute, ne le mène que par l'instinct du présent, et par là étouffe en lui toute intelligence. Il y a plus : la passion, loin d'être une et immuable, est essentiellement changeante et diverse. Chez le même individu, elle varie d'un jour à l'autre, et celle qui l'emportait tout à l'heure est déjà la plus faible; mais combien elle varie davantage, si, au lieu d'un individu, on considère une société! Toute société assise sur une telle morale consacrerait le droit du plus fort; et chacun de ces adorateurs du plaisir se verrait jeter en pâture au plaisir d'un plus cruel que lui. Qu'est-ce que l'homme dans un tel système? En proie à la passion qui le domine et dont une autre va prendre la place, il se fait son malheur faute de prévoir l'avenir, esclave de chacun de ses caprices, et de cette foule d'influences qui les font naître en lui, lui qui se cherchait seul et qui s'adorait soi-même: mille fois plus esclave, s'il sacrifiait, dans ce culte des passions, le présent à l'avenir!

Ce n'est pas sur une pareille base, changeante, diverse, contradictoire, qu'il fondera l'unité de la morale immuable et absolue. Que fera-t-il donc, s'il s'obstine à ne chercher que lui? Il se jettera sur l'autre mobile, l'intérêt : la même déception l'y attend. Par l'intérêt, j'en conviens, il s'élève au-dessus des animaux, car il se montre déjà raisonnable : mais aussi la morale de l'intérêt est plus hideuse que celle des passions. Pourquoi? Pour cela même, que l'homme s'y montre plus raisonnable, c'est-à-dire qu'il met la raison venue du Ciel, qu'il met Dieu, au service de son égoïsme. Trouve-t-il là du moins cette immuable unité, ce caractère absolu qu'il cherche? Pas davantage. Ce qui est utile aujourd'hui, hier ne l'était pas, ne le sera pas demain. Ce qui est utile à l'un nuit à l'autre. S'il calcule assez bien pour sacrifier l'utile de ce jour à l'utile de toute sa vie, ou mieux, pour concilier avec l'intérêt de tous son

propre intérêt, fera-t-on dépendre la vertu du calcul, e de l'habileté, qui souvent ne fait que des fourbes, la justice, la morale? Non, non : la voix du genre humain s'élèverait indignée contre une telle folie. Quiconque cherche en lui seul le fondement de la morale peut dire : Cela me plaît; ou : Cela m'est utile; il ne dit point : Cela est juste.

Que trouve-t-il donc en lui? Rien : il ne se trouve pas lui-même. Il veut s'enfermer en la solitude du moi, et jusque dans le moi il rencontre le non-moi que fuyait son égoïsme; et, comme il ne l'a pas accepté, il le rencontre au-dessus de lui et le subit servilement. L'inévitable non-moi, dès qu'on ne le cherche point, vient et s'impose en maître. Qu'il cherche donc hors de lui, l'homme qui ne trouve rien en lui qu'emprunté du dehors : néant s'il repousse le non-moi, misère s'il le subit sans qu'il le cherche; tout au plus l'agréable ou l'utile, jamais le juste. Qu'il s'estime son prix, et comprenant après une si rude expérience de son orgueil qu'il n'a rien qui ne lui vienne du dehors, qu'il regarde au dehors ce qui le surpasse, ce dont il emprunte ce qu'il a, sa morale comme le reste, et son être même. Il a regardé, et qu'a-t-il vu? Deux éléments, qu'il trouve toujours et partout. Partout il rencontre cette dualité éternelle dont il ignore la profonde unité, ces deux termes dont le lien obscur, qui se dérobe à nos poursuites, serait la solution de tous les problèmes, le dernier mot et la vérité dernière de la philosophie : quoi donc? le corps et l'âme, la matière et l'esprit; quoi encore? le particulier et l'universel, le contingent et le nécessaire, le relatif et l'absolu, comme parle l'école; le fini, l'infini; le monde, Dieu. Ces deux éléments, il les trouve en lui lorsqu'il se cherche lui seul; comme ils sont en toutes choses, il les trouve en lui, mais dans la proportion misérable de l'étroite enceinte de lui-même : être

de chair par la passion, être raisonnable par l'intérêt. De même il trouve hors de lui Dieu et le monde. Est-ce le monde, est-ce Dieu, qui peut servir de base à sa morale? Quand son égoïsme ou son orgueil n'est plus là qui l'abuse, l'homme ne se trompe point. Nul ne répond ici que la vérité. Il n'y a pas deux justices, me crie-t-on de toutes parts. Le juste est immuable, il est un : il faut à l'unité de la morale un fondement qui soit un comme elle. Où sera-t-il? Dans le monde, particulier, contingent, relatif, fini en un mot, par conséquent divers et multiple? Non : dans l'universel, le nécessaire, l'absolu, dans l'être infini, dans l'unité souveraine, qui est Dieu.

Dieu! je vous trouve partout! Au fond de toutes choses, vous êtes, et rien ne peut être que par vous. Je lève les mains vers vous, Seigneur, et je vous rends grâces, parce que vous êtes le terme seul et magnifique de toutes nos poursuites! Dieu! Dieu! voilà le juste, voilà l'inébranlable base de la morale! Qu'elle repose sur lui, elle sera une; et tout ce qui repose sur elle sera un, comme elle, comme lui.

Il est le grand tout de notre âme : notre âme est faite pour lui. Notre âme a une intelligence capable de le connaître, un amour capable de l'aimer, une volonté capable de ne vouloir que lui seul. Que demande mon intelligence? le vrai. Et mon amour? le beau. Et ma volonté? le juste. Et tout cela, c'est le bien. Et tout cela, c'est le bonheur, manifestation intime du bien dans l'être qui l'a obtenu, qui le contemple en soi-même et le savoure avec délices. O Dieu, souverain bonheur! O Dieu, bien suprême, où sont réunis tous les parfaits en un seul parfait! O vérité parfaite, beauté parfaite, parfaite justice! Qui ne voit que les trois sont un, un seul bonheur, un seul bien; que toute doctrine qui donne le vrai donne le beau et le juste; que toute doctrine qui renferme le juste et le beau

est une doctrine de vérité? Venez donc, philosophies et religions de la terre, que je vous juge : dites-moi comment vous entendez ou le beau ou le juste, et je vous dirai comment vous entendez le vrai. Mais non : montrez-moi plutôt l'éternelle vérité : avec elle sera l'éternelle beauté et la justice éternelle. Et sur cette idée de la justice éternelle, qui est Dieu, repose une morale que n'ébranleront pas les tempêtes.

XI

Mais comment connaître Dieu? Et qu'est-ce que connaître Dieu?

Connaître Dieu, ce n'est point le connaître en lui-même, mais dans son rapport avec l'homme. C'est connaître le bien. Que dis-je? non le bien en soi : le bien pour l'homme. Mais connaître ce bien comme un absolu: comme le devoir, condition du bonheur. Connaître le principe et la fin de l'homme. Connaître pour agir; posséder le vrai pour faire le bien.

Le vrai ne nous apparaît qu'au travers de notre conscience. Il se révèle à nous : révélation involontaire et spontanée par rapport à nous, si elle se fait en nous sans que nous la cherchions; réfléchie et volontaire, si nous la cherchons. La révélation du vrai relatif ou du monde se nomme dans la langue de l'école *expérience externe*, soit spontanée, soit réfléchie. Celle du vrai absolu ou de Dieu se nomme *foi*, si elle est involontaire et spontanée; si elle est réfléchie et volontaire, *raison*. Notre esprit cherche Dieu et le trouve, telle est la raison; Dieu s'offre à lui sans qu'il le cherche et de lui-même se révèle, telle est la foi. La raison donne le vrai à la conscience de *l'homme*, mais de l'homme en tant qu'individu : car il

est clair que ce qui cherche, ce qui veut, c'est l'individu, et non le genre humain. La foi aussi donne le vrai à la conscience de l'homme, mais de l'homme en tant que société; car il est clair que s'il n'appartient qu'à l'individu de chercher et de vouloir, le genre humain ne possède le vrai qu'à la condition que le vrai se révèle.

Ces aperçus seront repris ailleurs pour être expliqués. Je me borne d'abord à ce point, qui me semble incontestable : c'est que, sur les choses invisibles, la plupart des hommes ne savent que ce qui leur est enseigné, c'est-à-dire révélé. Comment n'en serait-il pas ainsi? Veut-on que chacun arrive par la force d'un raisonnement tout ensemble sûr et subtil, à une vérité qui échappe aux yeux terrestres? Veut-on que chacun soit savant ou philosophe? C'est une chimère. La foule croira toujours sur parole : sur la parole des philosophes, quand ce ne sera plus sur celle des prêtres. La foule ne cherche point le vrai, elle ne peut : il faut que le vrai vienne de lui-même à elle, qui ne peut venir à lui.

C'est toujours à la conscience que le vrai se manifeste; mais il se manifeste de la sorte à la conscience particulière de l'individu par la conscience universelle du genre humain. Car, comme il est un et immuable, il n'est pas aujourd'hui autre qu'il n'était hier, ni pour celui-ci autre que pour celui-là : ou il n'est point, ou il est toujours et pour tous le même. Mais tous le peuvent-ils voir? En est-il un qui le puisse, et qui, l'ayant vu, le reconnaisse avec certitude? Cela fût-il, tous ne le peuvent, et c'est assez. Il faut qu'il s'offre lui-même à nous, et qu'une autorité infaillible, non de soi, mais par le vrai qui est en elle, nous l'enseigne très-certainement. Quelle autorité, si ce n'est le genre humain? Cette connaissance des invisibles tenue *comme* en dépôt par le genre humain

pour l'usage de chacun de nous, c'est la doctrine religieuse, ou la foi.

XII

On m'accordera, je crois, comme une chose désormais évidente, qu'il n'y a point, qu'il ne peut y avoir de société qui ne repose sur la morale, point de morale qui ne repose sur la religion. S'il n'y a point de religion; si, tandis qu'un petit nombre d'honnêtes gens, de plus en plus rares, flottent dans l'incertitude des religions, et que le reste des hommes s'oublie dans l'oubli de toute religion, la société protége d'un même manteau d'indifférence dédaigneuse, — enveloppe d'un même linceul — toute science ou toute croyance qui se propose un autre objet que son intérêt éphémère et son plaisir d'un jour, c'est un mal affreux et sans mesure : car alors plus de morale; que dis-je? quelques prétendues morales qui se contestent et se combattent l'une l'autre dans le silence des foules inattentives, et les institutions qui s'essayent sur une base aussi vaine croulent : les voyez-vous qui se succèdent avec une rapidité et un bruit terribles, qui se pressent, qui se heurtent, se poussent, tombent l'une sur l'autre : ruine effroyable, où bientôt, sous le despotisme seul debout en face de la servitude universelle, il n'y a plus rien; où le néant montre trop bien, par la cruelle expérience qu'il nous inflige, au milieu des douleurs qui éclatent de toutes parts, quel empire il se hâte de reprendre sur l'homme, dès que l'homme abandonne Dieu!

Donc la religion est nécessaire : donc elle est, car il est absurde que ce qui est nécessaire ne soit point; puisqu'il y a des sociétés humaines, et qu'il ne peut y en avoir sans elle, elle est. Elle n'est pas dans le passé, finie

et morte; elle n'est pas dans l'avenir, à faire ou à refaire : elle est. Qui parle de créer une religion nouvelle? La religion est éternelle, elle est.

XIII

Ainsi, qu'on envisage l'individu ou la société dans l'homme, on arrive à la même conclusion : que l'homme, sans la connaissance du bien et du mal, ne peut pas vivre.

Si cela est, au nom de l'esprit scientifique, vous tous fils d'un siècle superbe en sa science, je vous adjure, oubliez les préjugés que vous respirez comme un air fatal. examinez par vous-mêmes, fauteurs du libre examen, et dites : Cette doctrine, si haute que vous la déclarez inaccessible, — sans quoi vous seriez ou philosophes ou religieux, — et dont les premiers principes supposent une étude si vaste, que vous prétendez qu'il est insensé d'aspirer à la faire, — l'homme, naissant à peine, la fit-il, ou la trouva-t-il, la reçut-il toute faite?

Que si vous dites qu'il la fit, d'où vient qu'elle n'est pas encore comme science, c'est-à-dire comprise de ceux qui la connaissent, et démontrée en soi? D'où vient que tous ses dogmes, — je dis tous, à commencer par l'être de Dieu, qui en est la base, — ne sont, pour la raison de l'individu, que des mystères?

Que si vous dites qu'il la reçut toute faite, concluez : ne savez-vous pas que l'édifice de la religion ou du catholicisme, — je ne dis pas historique, peu importe, mais rationnel, — est bâti sur ce fondement?

Vous insistez, et vous demandez pourquoi choisir une religion de préférence à une autre; pourquoi même tant

de religions dans le monde, s'il est vrai que sans la vérité l'homme ne peut vivre?

Je réponds qu'il y a vivre et vivre : que l'homme ne vivrait point dans l'absence de toute vérité, ou de certaines vérités fondamentales, en possédât-il d'autres moins essentielles; que dans toutes les religions les grandes vérités, plus ou moins altérées, se retrouvent, en sorte qu'il peut vivre dans toutes les religions; mais qu'il vivra d'autant plus qu'il possèdera plus pleinement et plus purement la vérité : d'où il suit que parmi les religions diverses, reste à choisir celle qui, étant comme la substance de toutes les autres, renferme la vérité pure.

— Mais pourquoi choisir? La meilleure n'est-elle pas la plus rapprochée de la naturelle? Et ne faudrait-il pas se contenter de celle-ci, comme étant la bonne, et le véritable type des autres?

Soit. Encore pour cela aurais-je quelque besoin de savoir ce qu'elle est : mais c'est ce que l'on oublie de me dire.

Est-elle une religion constituée, formulée, explicite? Je le veux. Voilà choisir parmi les religions constituées, et je crois que qui fera cela reviendra au catholicisme. Ainsi le catholicisme sera la religion naturelle, la bonne, et le véritable type des autres.

Est-elle le culte de la raison? Je le veux. Mais d'abord, quelle raison? La raison de l'individu? C'est la philosophie, que les savants repoussent de toute leur âme : elle n'est pas, et beaucoup prétendent qu'elle ne sera jamais. Hélas! à l'heure où j'écris, puis-je dire qu'une seule des grandes vérités soit démontrée pour le sens privé, directement, mathématiquement, lorsque je vois l'existence de Dieu, et l'âme immortelle, et jusqu'au libre-arbitre, mis en question? Ainsi nous humilie et nous frappe notre nature même, pour nous avertir, faibles que nous sommes,

que, le sens privé dût-il un jour comprendre la doctrine, il n'est pas notre maître, qu'il a besoin d'un maître au contraire dont la parole l'instruise et lui permette d'atteindre plus tard l'intelligence par la foi!

La raison de l'humanité, le sens commun? Je le veux. Comment l'individu connaîtra-t-il ces grandes vérités que l'humanité cache, comme un dépôt trop saint, dans sa raison? Par sa propre raison? Mais voilà de nouveau la philosophie : qu'on relise ce qui précède. D'ailleurs faudrait-il s'assurer de la conformité du sens privé avec le sens commun, et sortir de sa propre raison pour cela. — Par un sentiment intime, ou un instinct, qui révélerait la vérité, sans preuves? Mais, cet instinct justifiant toutes les croyances, quelles qu'elles puissent être, et les justifiant d'autant plus qu'elles sont plus fortes, il faut recevoir pour dogmes les délires des plus folles imaginations, ou retomber sur le premier cas. — Par une étude du langage? Philosophie encore. Le langage, considéré en soi, indépendamment de son contenu, enferme peut-être la doctrine, mais implicite. — Par la parole de l'humanité formulant sa doctrine? C'est le catholicisme, cela.

Il y a un catholicisme, je veux dire une religion que les religions expriment diversement et altèrent plus ou moins suivant qu'elles la revêtent d'une forme plus matérielle ou plus pure; il y a tout un ensemble de croyances qui passent de siècle en siècle, transmises par la parole, commun patrimoine du genre humain; elles constituent, au-dessus des religions, la religion : et quiconque la cherche dans la sincérité de son cœur, la trouvera.

Mais celle-ci tend à s'accroître dans la raison des hommes, qui la pénètre chaque jour davantage, et qui la peut transformer en science, selon une loi de développement dont l'étude fait l'objet de ce livre.

XIV

La religion est-elle révélée? Ou naturelle, comme l'entendent les philosophes? Est-elle, veux-je dire, surnaturellement ou naturellement révélée? Ce n'est pas le lieu d'examiner ceci. Toujours est-il que voici la science première, principe et raison des sciences, qui ne peuvent vivre détachées d'elle non plus que les branches de leur tige.

Par elle les sciences vont jusqu'à Dieu même : elle est la colonne de la vérité, et s'appuie sur Dieu. Par elle l'homme dès ici-bas entre en possession de Dieu même : cette possession est la nourriture substantielle de sa vie; et il ne vivra pleinement que lorsqu'il possèdera pleinement Dieu.

Tel est donc l'ordre de mon être : si je me fais l'esclave de la matière dont je suis le maître et le roi, je ne recueillerai de ma lâcheté que mon néant. Telle est ma vie: que mon âme règne sur mon corps, et Dieu sur mon âme. Sinon, je viole l'unité de mon être, et je meurs.

Oui, je meurs. Et non-seulement, cessant d'avoir une âme, je me rabaisse jusqu'à n'être plus qu'un vil animal; mais je meurs jusque dans mon corps : au milieu même des joies du monde, fatigué d'un bien-être qui me lasse et ne me rassasie pas, ne sachant que faire de mes jours toujours vides, je me tue. Il ne reste que le dégoût de la vie aux fils d'un siècle qui a oublié Dieu,

« Merveilleux progrès de la raison! s'écriait, il y a trente ans, un éloquent écrivain [1]. Elle a rejeté la *parole*

1. Lamennais, *Mélanges. Réflexions sur le suicide.* Œuvres complètes, t. VIII.

de vie, pour nous enseigner des doctrines qui condamnent à mort leurs sectateurs : et tandis qu'en nous montrant le ciel la religion nous fait supporter avec une égale constance ces deux grandes épreuves des forces humaines, la prospérité et le malheur, la philosophie, s'efforçant de concentrer sur la terre les désirs infinis d'un être immortel, a mis le désespoir à l'extrémité de toutes nos joies et de toutes nos douleurs.

« Il n'est pas si aisé qu'on le pourrait croire de réconcilier l'homme avec sa condition présente. Déchu d'un plus haut état, l'instinct de sa grandeur le tourmente sans cesse; il aspire à recouvrer son rang, et il y a en lui, malgré lui, quelque chose qui s'indigne quand on mutile ses destinées.

« On a beau flatter son orgueil par de vaines promesses d'indépendance, on ne guérit pas la plaie de son cœur. Plus il s'éloigne de l'ordre, plus les angoisses se pressent autour de lui. Roi de ses misères, souverain dégradé et révolté contre lui-même, sans devoirs, et dès lors sans lien, sans société, seul au milieu de l'univers, il se fuit, ou plutôt il cherche à se fuir, dans le néant.

« Les biens et les maux d'ici-bas fatiguent presque également les âmes vides d'avenir. On se repaît de chimères, on vit d'attente; puis l'on s'en va, quand on s'imagine qu'il ne reste plus rien à désirer ou à souffrir.

« Chose étrange! Pour dégoûter l'homme de la vie, il suffit de la lui livrer tout entière, de le rassasier de ses plaisirs; alors, connaissant tout et ennuyé de tout, il saisit avidement la mort, comme une dernière sensation ou une dernière espérance. »

Qui s'en étonnerait? Si une merveille me frappe, ce n'est point que des hommes qui ne croient à rien, qui n'ont pas de Dieu, qui ont anéanti leur âme, se tuent, mais qu'ils vivent; qu'ils mordent encore obstinément à

ces beaux fruits des rivages de la mer Morte, comme s'ils n'avaient pas appris qu'ils n'y trouveront qu'amertume et que cendre; qu'ils se puissent encore soutenir dans le creux d'un monde où il n'y a point de ciel; qu'ils ne tendent pas leurs mains désespérées à travers le vide, criant : « Levez-vous vite, orages désirés qui devez emporter René[1] ! » et que « une soif vague de quelque chose[2] » ne les consume pas!

Ils n'en sont point consumés, mais ils l'ont sentie du moins, j'aime à le croire.

Eh! qui ne l'a sentie, cette soif vague de quelque chose? Soif qui dévore, que la terre est incapable de jamais assouvir. On mange à sa faim, on dort à son sommeil, on est bien vêtu : ce n'est pas assez; l'on souffre. L'âme veut sa part de bonheur aussi? Soit. On a une femme, des enfants que l'on aime, — des enfants sur les genoux, la main dans la main d'une femme : douce famille, pieuse et calme, sans remords et sans regret, que semble avoir oubliée le mal : on est heureux, — et l'on souffre. On est un grand philosophe ou un grand poète, tout plein de la conscience d'une belle œuvre, tout couvert d'une juste gloire : on est heureux,—et l'on souffre. On est sur un trône, debout, solitaire, au-dessus des hommes; on voit, loin, bien loin sous ses pieds, comme un tourbillon de petits êtres qui s'agitent et que l'on mène, le monde : on est heureux, — et l'on souffre. — Je ne parle pas de celui qui ne sait où poser sa tête; de celui qui n'a point de pain pour la faim de sa famille; de celui à qui la sueur de son front donne longuement, en récompense d'une fatigue sans repos, non la vie, mais la mort : stérile travail, agonie lente. Descendrai-je plus avant dans cette échelle de misères? Que dirai-je de celui

1. Chateaubriand, *René*.
2. Chateaubriand.

que trompe une ambition menteuse ; de celui qui aime et qui n'est pas aimé; de celui que le doute, l'horrible doute sur les problèmes éternels, tue? Ou encore de celui qui vit, lorsque meurent les siens? Non, ceux-là sont malheureux, je ne parle que des heureux de la terre. Pourquoi, Napoléon vaincu et le monde à vos genoux, laissez-vous, pris d'une mélancolie qu'on croirait que les rois ignorent, votre trône superbe et ennuyé, pour vous en aller mourir, ô Alexandre [1]? Et ce beau jeune homme, entouré de tous les biens d'ici-bas, honoré pour son esprit et pour son cœur, noble et fier au milieu de ses amis qu'il charme de sa gaieté et qui le voient sourire, pourquoi — dites-le moi, si vous le savez — est-il triste souvent, et toujours pâle?

Douleur inconnue de beaucoup d'honnêtes gens : qu'importe? Je n'ai rien à dire à ces gens-là. Mais elle existe : ceux qui ont une âme le savent. L'enfance même n'en est pas exempte. J'ai vu, à la lecture de la belle méditation où Lamartine chante

> Ce bonheur idéal que toute âme désire,
> Et qui n'a pas de nom au terrestre séjour;

un enfant de douze ans pleurer et s'écrier qu'il lui tardait de quitter ce monde.

Quel est-il donc, ce besoin inexprimé de quelque chose qu'on ne saurait dire? Inquiétude de l'âme que son vide tourmente, qui n'a pas de repos parce qu'elle ne trouve pas ce qu'elle cherche. « Mon cœur est sans repos, jusqu'à ce qu'il se repose en vous [2] ! » En vous il se reposera, mais en vous seul, ô Dieu! Plus de bornes à ma connaissance; elles me gênent et m'inquiètent! Plus

1. Alexandre Ier, tzar de toutes les Russies, qui mourut à Grodno, empoisonné selon les uns, ou, selon quelques autres, du spleen.
2. Saint Augustin.

de limite à mon amour; l'amour est creux : que le mien soit profond, et sans fond, et rempli! Que ma force faible et souvent mauvaise devienne toute-puissante et toute droite! Je demande la vérité, la beauté, la justice, infinies! Le plein avoir de vous-même et de tout vous-même, et en vous de cet incommensurable univers, dont l'immensité ne comble pas la mesure de mon ambition! Joie, joie alors : jusque-là douleur.

Que me veulent ces savants qui rejettent la religion et qui rejettent la philosophie? Je meurs, si la vérité me manque : non pas la vérité sur quelques-unes des choses de ce bas monde, mais la vérité sur les choses de l'homme et sur les choses de Dieu!

Cette vérité m'a été donnée. Il y a une doctrine, religion ou philosophie, qui, bien comprise, serait la science même, et à laquelle doivent se rattacher toutes les sciences, comme à leur fondement. C'est la science du bien et du mal, — la science de l'unité des choses, de la raison des êtres, — supérieure, première, unique, et sans laquelle toutes les autres sciences, qui s'arrogent une vie indépendante, ne sont rien.

CHAPITRE II

CARACTÈRES DU SIÈCLE. — CAUSE DE L'INCRÉDULITÉ MODERNE. POSITION DU PROBLÈME RELIGIEUX.

1. Que l'homme ne s'arrête pas dans une foi immobile. — 2. Du malaise d'un siècle qui repousse la foi. — 3. Désordre en tout. — 4. Parce qu'en tout il y a matérialisme. — 5. Nos honnêtes gens matérialistes. — 6. Du positif pour nos bourgeois. — 7. Que le désordre enfante l'utopie, matérialiste elle-même. — 8. Du besoin des croyances. — 9. Contradiction de toutes parts si le catholicisme est faux. — 10. De la prétendue opposition entre le catholicisme et l'esprit moderne. — 11. Que l'esprit moderne est l'esprit de liberté. — 12. Que le catholicisme n'est pas contraire à l'esprit de liberté, quoique la plupart des catholiques le soient. Pourquoi? Loi du développement chrétien.

I

Dois-je m'arrêter là? Non. — L'homme ne s'arrête point, et il a bien vite dépassé quiconque demeure, étendu et comme mort, immobile sur le sol immobile de la foi. Il ne faut pas quitter le sol, on ne trouverait que le vide; mais sur le sol du moins il faut marcher. Il faut que l'individu vive d'une vie propre, qui, loin de s'absorber dans l'humanité, se détache au contraire sur le fond de l'homme, pour prendre possession de soi-même. Il faut pour cela qu'il reconnaisse sa propre raison, que, tout en accordant le sens privé avec le sens commun, il l'en distingue et lui maintienne sa place au soleil du vrai; il faut que la doctrine du genre humain il se la rende sienne, et qu'en ayant reçu la vie il la vivifie à son

tour. C'est ici l'individu devant la société, la liberté devant l'autorité, et devant la foi la science : deux aspects qui sont tout l'homme, qui doivent s'unir et se distinguer, sans chercher ni à se combattre, ni à se confondre.

Chrétiens, en défendant l'esprit philosophique par rapport aux sciences, c'est la religion que j'ai défendue; en le défendant par rapport à la religion, c'est la science que je dois défendre.

Vous aussi, oubliez vos préjugés : souvenez-vous plutôt qu'il semble qu'on vous délaisse, et demandez-vous pourquoi. Écoutez-moi donc. Je vais traiter des matières délicates : car désormais c'est de mon siècle que j'écris, et à la lueur des orages.

Une révolution nous a ouvert la route, et le tonnerre nous accompagne. Il semble que le ciel irrité ne laisse point dormir sa foudre. Toujours grondante alors même qu'elle n'éclate pas, toujours poussée par je ne sais quel souffle fatal, d'intervalle en intervalle elle tombe, et chaque coup fait un incendie : incendie terrible, qui jette à l'horizon une formidable lumière.

C'est à ce flambeau que j'écris, et j'écris de mon siècle.

Chaos où tout se mêle, bien et mal, erreur et vérité, craintes, mensonges, désespoirs sans nom et chimériques espérances; débordement inouï d'idées, de principes, de contradictions, de rêves, qui s'attirent, se repoussent, qui se croisent, se heurtent au hasard, qui se pressent, se refoulent, se brisent en mille chocs, d'où ne jaillissent que des éclairs dans les ténèbres; vaste fournaise où tout se décompose, où tout se remet en fonte, politique et littérature, religion et philosophie, où la société se travaille, où le monde se renouvelle par le feu et se transforme, s'il ne se dévore pas soi-même... Quel siècle! Tous en ont parlé, et tous ont dit vrai. Le vrai? non, pas un ne l'a dit. Mais qui le dira?

Moi aussi j'en veux parler, — parole sans autorité, voix inconnue. D'où me vient donc une telle audace? Ah! c'est que je ne suis pas seul à souffrir! C'est que la civilisation que j'accuse est elle-même une souffrance, et que mon siècle souffre comme moi! De toutes parts montent de la terre au ciel mille cris confus de haine ou d'amour, de joie ou de douleur, et du fond de tous ces cris un autre s'élève, qui les résume tous : cri qui sort sans repos, — hélas! et peut-être sans terme! — des entrailles de la nature humaine; cri d'une aspiration qui semble n'avoir pas d'objet, qui change à chaque instant de but, et, le but une fois atteint, demeure toujours la même; cri d'un désir impérieux qui ne se connaît pas, qui n'est pas satisfait et qui veut l'être... Il a retenti en moi. Je me suis trouvé au milieu de mon siècle comme un écho sonore; il faut que je rende les sons qui me frappent. Je sens au dedans de moi un instinct secret dont je ne suis pas le maître, qui me travaille, qui me tourmente, qui me force malgré moi à me répandre au dehors, à jeter au monde ce cri dont j'étouffe si je le refoule. Voilà pourquoi je parle, sans titre. Non, ce n'est pas audace chez moi, c'est faiblesse : je parle, parce que je ne puis pas me résister à moi-même; je parle, parce que je ne puis pas me taire.

Pourtant, lorsque je considère le peu que j'ai parcouru, et tout ce qui me reste à parcourir, de la route que je me suis tracée, je m'épouvante et je me défie. Le voyageur hardi, prêt à gravir une de ces montagnes dont l'inabordable sommet effraye et tente les courages, au moment où, après de longs efforts, il arrive enfin à la périlleuse ascension, s'arrête, et se demande s'il ne fera pas mieux de redescendre plutôt que de poursuivre un impossible chemin; il demeure en suspens, il hésite : mais la curiosité l'emporte...

Quelque chose aussi l'emporte au dedans de moi. Voyageur en d'autres régions, j'ai d'autres montagnes à gravir, et dans mes voyages un autre intérêt me pousse. J'ai vu que mon siècle s'agite, qu'il regrette le passé, qu'il tend les bras à l'avenir, qu'il se débat entre les siècles qui ne sont plus et ceux qui ne sont pas encore : et un feu s'est allumé dans mon âme, et parmi tant de voix qui s'élèvent, j'élève la mienne à mon tour.

Viens donc, ô mon siècle, m'apparaître dans mes veilles silencieuses : que je te voie tel que tu es, avec ta laideur et ta beauté, avec tes espérances et tes craintes, avec le désir inassouvi que tu cherches à satisfaire, et que tu ne peux satisfaire. Pourquoi? Viens, on va te le dire. Ecoute mon langage, si terrible qu'il puisse être; que je t'épouvante de toi-même; que tu te contemples face à face, comme un châtiment de tes erreurs et de tes fautes; que je t'effraye par amour pour toi, et que, saisi de peur à ton aspect, la peur que tu auras de toi-même te sauve.

Arrière ces vils courtisans, qui ne savent que flatter le caprice du maître, et le perdre avec de lâches impostures! Arrière le mensonge : il est des poisons qui plaisent et qui tuent. La vérité ne peut jamais nuire; si elle nuit, elle n'est point la vérité. Dieu serait-il contradictoire à lui-même, et tous les biens n'ont-ils pas leur raison en Dieu? Depuis quand la vérité n'est-elle plus un bien, ou depuis quand le bien n'est-il plus d'accord en soi? « Quoi donc! ont dit les pusillanimes (et j'ai regret que d'honnêtes gens s'abusent jusqu'à parler comme eux); quoi donc! on se plaît à instruire, à tourmenter la société de ses misères, et l'on ne songe point que ces misères, aussi vieilles que le monde, inhérentes à l'homme, ne passeront qu'avec lui; et sur la parole de maladroits qui ne savent pas taire une vérité funeste, ou d'ambitieux

qui la révèlent pour grandir parmi les troubles qu'elle cause, la société s'agite dans la recherche tumultueuse d'un chimérique remède à des maux incurables : de là les secousses, mal nouveau et réel, non pas celui dont ils se plaignent, mais celui que fait leur plainte, que nourrissent sans cesse leurs folles récriminations... » Ainsi parle l'injustice ou l'aveuglement qui se croit honnête; et combien d'apôtres généreux qui travaillent pour le bien de leurs frères se sont vu, martyrs du progrès, enfermer, que dis-je? torturer, condamner à toutes les peines, jusqu'a la mort, comme des rebelles ou comme des malfaiteurs! Coupables en effet du crime le plus énorme que la société châtie, du crime de n'avoir pas voulu qu'elle s'endormît pour mourir. Mais pense-t-on par hasard que quelques nobles voix étouffées feraient taire le cri du genre humain? Si les voix de la société se taisent, elle-même sera sa propre voix; les pierres parleront. Veut-on plutôt que l'homme ignore son mal? Ou qu'il le connaisse, qu'il souffre et ne se plaigne point? Ou, chose pire, qu'il n'ait pas le courage de le secouer, et qu'il y demeure jusqu'à la mort? Non, non, il n'en va pas ainsi. Répondez-moi, ô vous qui vous croyez honnêtes et qui n'êtes que timides, ô amis de la paix pleins d'une pieuse horreur pour le mouvement, ignorez-vous que le mouvement est la loi de tout ce qui est; que tout ce qui est et qui n'est pas Dieu marche vers Dieu; que le parfait seul est immuable; que l'imparfait qui s'arrête dans une immobilité mensongère, dès qu'il n'avance plus, recule? Ou peut-être, à votre avis, l'homme est-il un être parfait? Aveugles, qu'offusque la vérité, qui ne voulez pas qu'on la dise, et qui, la supposant nuisible, supposez le bien contradictoire à soi-même, que savez-vous s'il est funeste de s'agiter dans la poursuite d'un remède impossible? Bien d'autres remèdes impossibles ont été trouvés, bien

d'autres maux incurables guéris. Je ne sache point ce (coûte à la Providence qui gouverne l'univers : l'hom peut atteindre ce qui n'est pas contraire à sa nature, s'il le peut, il le doit. Mais encore la première conditi est-elle qu'il connaisse le mal où il est, qu'il voie le bi où il tend; qu'il le voie dans les lointains de l'avenir, que dès le présent il y travaille. Disons-lui donc la v rité, loin de la lui taire. S'il ne peut repousser le n que par des agitations et des secousses, que l'on s' prenne au mal, et non à ceux qui le dénoncent. Sache mettre courageusement le doigt sur la blessure; sache y enfoncer le fer sauveur, qui la tourmentera peut-êtr mais qui la fermera.

II

Gémissements, plaintes, et douleurs : les traditions (passé perdues, et les voies de l'avenir cherchées en vai nul principe, nulle conduite d'homme, ferme, inflexibl nul accord entre les esprits : guerre dans les doctrine dans les choses, partout; et si la fatigue, si la servitud laissent apparaître quelques rares intervalles d'une cour et odieuse paix, la paix d'un côté n'est de l'autre qu'u guerre plus vive.

Il y a dans le monde, loin, bien loin de nos cités, car Dieu, malgré nous-mêmes, nous comble de ses f veurs, — des terres maudites, sur lesquelles passe que quefois une colère d'en haut. Le ciel est serein, le gaz est vert, les arbres se courbent sous le poids des fruit on regrette, à l'aspect d'un calme si doux répandu sur vallée, de n'être pas un des simples habitants de cet he reux séjour. Et voilà que tout d'un coup un murmure fait entendre : murmure vague, indécis, faible d'abor

qui bientôt, croissant peu à peu, trouve dans les profondeurs du vallon, dans les cavernes de la montagne, le fracas de la foudre. Ce bruit n'était rien, et ceux qui l'ont entendu en deviennent pâles. Et des nuages noirs, venus on ne sait d'où, s'amoncellent, courent de toute la vitesse de l'ouragan qui les pousse, puis rampent sur le sol et enveloppent le pays qu'une malédiction terrible a frappé. Et la tempête passe. Et il y a des ténèbres entrecoupées comme d'un cliquetis d'éclairs, et le tonnerre gronde, et les retentissements d'en haut se mêlent aux retentissements d'en bas, le bruit des fleuves qui se déchaînent aux bruits qui résonnent de toutes parts; tout tremble, tout tressaille comme d'une même secousse, et les toits qu'habitait l'insouciance s'engloutissent noyés par les eaux folles des montagnes ou ensevelis par les abîmes de la terre, et la roche superbe s'élève là où serpentait l'humble vallon, le précipice aux bords arides se creuse en gouffres effroyables là où l'homme étalait ses plus riches domaines, et dans ce théâtre des jeux d'un peuple naïf encore, où régnait le charme imprévoyant du bonheur, règne un tumulte sauvage, lutte de forces ennemies qui se tordent, se brisent, se déchirent l'une l'autre, pêle-mêle sans nom... car j'ai vu passer la tempête.

Oh! que les bouleversements de la nature sont petits, comparés à ceux de l'homme! Oh! qu'elle est pâle, cette image du trouble de nos sociétés! Et quand j'assisterais au spectacle de l'un de ces affreux cataclysmes qui changent en un coup du vent de la colère divine la face du globe terrestre, y a-t-il rien dans ces révolutions toutes matérielles qui égale en douleur la moindre de nos révolutions? Où est, dans une calamité pareille, cette angoisse profonde, cette horrible incertitude, ce doute des hommes perdus qui se prennent à ne plus rien savoir d'eux-mêmes, de leur vie, de leur avenir?

Ainsi nous sommes, et c'est pourquoi nous souffrons incapables d'autre chose que de larmes ou de rêveries Ainsi nous sommes, marchant sur un sable mobile qui soulève sans cesse le souffle du désert. Nous faisons par intervalles une halte pénible et courte, dans l'espérance de reposer quelques heures sous des tentes éphémères mais le simoun survient, qui dessèche nos sources vainement conservées, qui engloutit nos tentes, qui brûle étouffe ou disperse nos caravanes. Ainsi nous sommes; tel est notre état véritable : la lutte furieuse entre les esprits, l'incertitude au fond de toutes les âmes, la bataille de mille principes contradictoires qui se heurtent dans les ténèbres, de mille rêves qui se repoussent, — le désordre.

Et chacun, dans une pareille confusion de toutes choses, ne songe qu'à soi ; l'égoïsme, dans cette fuite successive de tous les rois de la terre, est le roi qui demeure, le seul qui porte un sceptre dont nul n'a pu le déposséder, le seul dont l'empire se tienne debout parmi tant de ruines qui se font de toutes parts : et l'égoïsme, c'est encore le désordre.

Or, d'où vient ce désordre? De l'absence d'un principe quelconque qui fasse l'unité; de cette indifférence des choses morales avec la préoccupation exclusive du bien-être matériel qui domine tout en nos jours, qui n'est que trop, hélas! l'esprit de ce siècle; du matérialisme. Oui, je touche enfin la blessure, la vraie blessure qui le ronge; trois caractères le marquent au front d'un signe qui dans l'avenir le fera reconnaître entre tous, trois caractères, suites l'un de l'autre, qui s'enchaînent par une inflexible nécessité : le matérialisme, le désordre, l'utopie. Le matérialisme fait le désordre, qui est un mal dont on ne peut que mourir : ce mal fait l'utopie, le rêve qui berce les malades, qui les charme, qui les console quel-

ques heures du moins jusqu'à l'heure terrible où ils se réveillent dans la mort.

III

De quelque côté que je me tourne, sous quelque face que j'envisage les choses de mon temps, partout je vois le désordre. Il est dans ce qui constitue la société; il est dans la triple réalisation du besoin qu'elle a d'être, et du besoin qu'elle a de produire.

Il est dans ce qui constitue la société, dans la famille. Qui ignore combien de batteries on a dressées contre elle, à combien d'attaques elle est en butte tous les jours? Le sanctuaire de la pudeur conjugale est violé : les uns, par des théories folles, la détruisent au fond des âmes; les autres, mille fois plus insensés, en font achat et vente, — ils ne voient, les marchands, dans le mariage qu'un trafic, qu'un compte de commerce dans ce qui est la formation même de l'homme.

Il est dans la triple réalisation du besoin qu'a la société d'être : la propriété tremble, l'économie sociale donne lieu à des problèmes qui effrayent; l'état politique n'offre dans son histoire, depuis tantôt soixante ans, qu'une suite effroyable de secousses et de guerres; guerre encore entre une foule de religions qui se disputent le terrain, les anciennes débordées, de nouvelles prêtes à surgir faisant assaut d'extravagances, toutes, l'erreur et la vérité même, également impuissantes; et qui d'entre nous, sur ce qui est bon ou mauvais, pense comme pense un autre?

Il est dans la triple réalisation du besoin qu'a la société de produire. L'industrie est le théâtre de la concurrence, le trône où règne dans toute sa laideur le hideux égoïsme, le pire désordre de nos jours. La science est un champ

de bataille : bataille de sciences et de systèmes révoltés contre le joug d'une philosophie impuissante qui ne les gouverne plus, mais qui les abandonne à leur chaos. L'art s'est anéanti dans une confusion d'écoles qui toutes le méconnaissent également, quoique diversement; la peinture, la musique, la poésie, se sont livré, chacune en sa sphère, des combats terribles et nouveaux; on s'entendait du moins sur les principes, autrefois; on dispute aujourd'hui sur le beau, comme sur le vrai, comme sur le juste, comme sur tout.

Où est, dans une telle diversité, l'unité? Où l'harmonie? Là donc est le désordre.

Je ne vois que partis ou opinions, et nulle part la vérité; une vérité du moins devant laquelle chacun s'incline. Partout il y a désordre : pourquoi? parce que partout il y a matérialisme.

IV

Il y a matérialisme dans ce qui constitue la société, dans la famille. Sur quoi repose la famille? sur le mariage. Et le mariage, qu'est-il, sinon le saint amour de deux êtres qui s'unissent pour accomplir le but de la vie humaine? Que d'abîmes là-dedans! que de merveilles! Là vivent toutes les affections de l'homme, depuis le baiser tendre de l'enfance jusqu'au grave sourire de la vieillesse, aussi tendre en son austérité; là sont toutes les sources divines qui rafraîchissent la soif de notre âme, là tous les charmes qui enchantent notre vie, toutes les joies nourricières du cœur! Deux êtres s'aiment, et ils ne sont plus qu'un seul être; et à l'ombre de cet amour que rien n'altère, que nul souffle n'a jamais flétri, croissent, loin des orages, les amitiés naïves de l'enfant! Comme des

fruits d'un arbre céleste qui auraient le parfum de la fleur, les enfants croissent, doux lien de la famille, consommation suprême de l'amour qui les créa! Loin de nous ces hymens volages qui consacrent le culte de la chair, ces hymens que forme seul un attrait passager des sens, qui profanent le saint nom de l'amour, qui invoquent, disent-ils, la nature, et, pour se faire plus naturels, descendent jusqu'à la bête! Une pareille religion, insensée et brutale, est morte avec ceux qui la firent : un cri d'anathème en a fait justice. Mais elle ne vit que trop dans la pratique. Et d'ailleurs, les plus honnêtes, qui la repoussent avec le plus de force, avec la plus vertueuse sincérité, ne mettent-ils pas l'argent, misérables matérialistes, au fond de la famille comme au fond de tout?

Il y a matérialisme dans la triple réalisation du besoin qu'a la société d'être : on travaille à satisfaire le besoin du corps; celui de l'âme, on n'y songe pas, ni par conséquent celui de l'homme. Quelle est notre foi? Notre foi est la liberté des cultes : comme si la liberté des cultes était autre chose que la condition même du devoir qui veut que chacun cherche la vérité et s'y attache dès qu'il la possède! Notre foi? Peut-être serait-il possible encore de rencontrer çà et là quelques individus qui en eussent une; mais la société n'en a point. La foule, qui ne pense pas, est athée; ceux qui pensent ou qui s'imaginent penser se donnent le nom pompeux de philosophes. La société est-elle philosophe? j'ai peine à le croire. A coup sûr n'est-elle pas religieuse. Elle a répudié tout rapport avec Dieu. Elle a proclamé l'athéisme de l'État : non pas au nom de la liberté, qui est la justice; mais parce que l'athéisme est dans les âmes. La loi athée, telle est la doctrine religieuse du dix-neuvième siècle. Mais au nom de quel principe parle cette loi, si, n'ayant point de Dieu,

elle persévère, comme elle fait, à méconnaître la liberté universelle? Ou si, par une contradiction étrange, elle parle au nom de quelques principes, quelle en sera l'autorité? quelle en sera la valeur sociale, sans une commune doctrine qui les consacre? quelle en sera la force? Il ne faut, pour emporter des lois bâties sur de telles assises, qu'un souffle du vent populaire. Voilà pour le besoin de l'âme, et de l'homme. Quant au besoin du corps, il n'est pas celui qu'on néglige, et la propriété, plus que Dieu, trouve des adorateurs. On se prosterne devant la propriété comme devant une idole; on envoie au capital un encens que Dieu n'est plus accoutumé à recevoir, l'encens du cœur; on sacrifie aux autels du veau d'or. Qu'importe aux hommes de mon siècle que les vieux cultes tombent en ruines, que la foi de nos ancêtres s'éteigne et meure dans l'insulte, ou qu'elle s'éloigne sans retour, nous abandonnant, race ingrate, à notre propre folie et aux abîmes que nous ouvrons nous-mêmes sous nos pieds? Ont-ils versé une larme sur la perte de si grandes choses? Ces calamités dont gémira l'histoire les ont-ils émus? Ah! il fallait, pour qu'ils fussent émus, que de vaines menaces les fissent trembler sur leurs richesses. Qu'ils craignent qu'usurpant sur eux, riches d'aujourd'hui, ce qu'ils ont usurpé eux-mêmes sur les riches d'autrefois, le peuple, conduit à de violentes représailles, ne les dépouille à leur tour, les voilà qui fuient... Ils fuient, les lâches, et ils emportent leurs propriétés, comme ce héros qui emportait ses dieux. Si la propriété, expression d'un besoin, est un droit, ce droit n'est-il pas le même pour tous, parce que pour tous le besoin est le même? Ne devrait-on pas songer à ceux qui souffrent, parce qu'ils n'ont point de pain pour la faim de leurs familles, et s'inquiéter si, dans un ordre social où il ne
lt pas de travailler pour posséder, il n'y a pas une

violation, inaperçue encore, de la liberté du travail, de la justice? Oui, sans doute; mais à ceux-là qu'enrichit un ordre social juste puisqu'il les favorise, que leur importe? O Dieu! vienne donc un prophète! Vienne un de ces envoyés célestes qui descendent de loin en loin ici-bas, la vengeance à la main! Vienne un de ces apôtres ministres de votre colère, qui les frappe du fouet de la divine malédiction! Oh! qui me donnera des paroles pour les maudire, qui me donnera une haine assez implacable pour leur rendre la justice qui leur est due, à ces impies, à ces matérialistes!... Pas de religion, pas de morale, qu'ai-je dit? Ils ont une religion, ô Dieu du ciel et de la terre, et ce n'est pas la vôtre! Ce n'est pas vous qu'ils adorent, ils adorent l'argent. L'argent est leur dieu, l'intérêt leur sagesse. L'égoïsme et la propriété, voilà leur culte et voilà leur autel!

Il y a matérialisme dans la triple réalisation du besoin qu'a la société de produire. La réalisation matérielle, l'industrie, l'emporte. La science, orgueilleuse de livrer ses lumières au service de l'industrie, oublie qu'il est pour elle une plus noble fin. L'art même, comme la sience, comme tout en ce siècle, s'est fait matériel : l'école *réaliste* prévaut; le théâtre n'a plus guère, pour de grossiers spectateurs, que des émotions brutales; le roman ne s'adresse plus guère qu'à des âmes viles dont il flatte les bassesses; et notre littérature, à peu près réduite au roman ou au théâtre, est descendue, de chute en chute, jusqu'à l'industrie.

V

Malheureux que nous sommes! Et qu'on dise, après cela, que le dix-neuvième siècle est une réaction contre

le matérialisme du dix-huitième : ô ironie! ô renversement des choses! Qu'ont-ils fait, ces sublimes spiritualistes de nos jours? Ils ont spiritualisé la matière; on avait avant eux matérialisé l'esprit : je ne vois pas la différence.

Non, non. Voici un homme qui mange, qui boit et qui dort. D'autres à côté de lui mangent à peine à la sueur de leur visage, et ne dorment pas. Il le sait. Ils travaillent du matin jusqu'au soir; ils mourront de fatigue, de misère peut-être. Il le sait. Chaque jour leurs pâles enfants leur demandent du pain avec des larmes; le souci de la pauvreté veille avec eux sur leur couche. Il le sait. Et sa table est chargée de tous les mets qu'il désire; il ne retrouve en sa couche moelleuse que le souci des voluptés; il ne s'inquiète pas, lorsqu'il va s'endormir, si les richesses qu'il savoure délicieusement lui appartiennent selon Dieu; la faim de ceux qui travaillent pour lui, et pour qui il mange, n'épouvante pas ses rêves... Prenez garde, ô justes, s'il y a des justes en ce monde, que cet homme ne vous corrompe de son haleine : car il est un matérialiste, un impie!

Voici un homme que le riche salue, que le pauvre respecte, un homme de bien : il n'a jamais volé, que légalement. Il ne tue pas. C'est assez pour lui que ceux qu'il ruine meurent à petit feu, de chagrin, de désespoir. A force de travail, j'entends à force de sécheresse et d'égoïsme, il s'est poussé d'épicier-commis à personnage. Il va grandissant son importance. Il gagne. Petit marchand d'abord, mais souple, habile, rompu aux intrigues, lâche envers les hauts et puissants du jour, brave contre les humbles : c'est pourquoi il s'élève, et bientôt il foule aux pieds ceux qui naguère lui dépassaient la tête. Quoi de plus juste? Il gagne. Que lui parlez-vous de droit, de devoir, et d'une autre justice? Rêves que tout cela!

Il gagne. Ceci est une réalité. C'est son droit et son devoir, sa vertu : le travail n'est-il pas une vertu, surtout quand on le fait pour soi? De bonne heure sur pied, fatigué tout le jour à vendre ou à courir, où à subir les humiliations de l'antichambre: il ne dort pas la nuit, il n'aura point de repos qu'il n'ait ruiné, s'il se peut, le genre humain. Que d'inquiétudes! que de peines et de veilles! Mais aussi quel respect entoure cet honnête homme, cet homme de travail et de vertu, député, ministre, que sais-je? qui ne croit pas à Dieu, et qui gagne! Fuyons, nous qui ne sommes pas de ce temps : car il est un matérialiste, un impie!

Or, voici un homme pire que les autres, qui ne se contente point de s'enfermer comme eux en son égoïsme, de faire par la concurrence ou par une fortune utile à lui seul la ruine de ceux qu'il rencontre sur son chemin; il étouffe la société, par système, sans autre profit — que l'honneur qu'il en retire. Il prétend gouverner, ce ministre d'un roi bourgeois, et ne considère en sa politique immorale que l'utile, non le juste : l'utile, pour lui, c'est l'intérêt de son pouvoir, ce n'est pas l'intérêt du peuple. Il n'est pas bon, à l'entendre, que la foule soit instruite; il n'est pas bon qu'elle sache ce qu'est la justice : elle en voudrait jouir, — crime affreux, par où disparaîtrait de la face du monde la tyrannie et l'esclavage! Qu'on l'hébète, s'il est possible : plus elle sera brute, moins on aura de peine à la conduire, cette *vile multitude*, troupeau naturellement rebelle aux caprices de ceux qui la mènent. Justice, droit, liberté? Mots dangereux, qui ne peuvent faire son bien. Ce n'est pas là ce qu'il dit, — il n'oserait; mais il l'insinue en ses paroles, il le proclame en sa conduite. Et voilà qu'on l'honore comme le plus modéré du siècle, le plus vénérable défenseur de l'ordre : car il est un matérialiste, un impie!

VI

Qui ne l'est point? que n'a-t-on pas matérialisé? Les plus pures vertus sont devenues en nos jours satisfaction des sens; les œuvres de la charité divine, on les a faites œuvres de mollesse ou d'orgueil. Les bals, les spectacles, ont exploité cette philanthropie magnanime, qui ne donne pas dix francs lorsqu'elle est sûre que ces dix francs soulageront quelque misère, mais qui les donne au plaisir sous le nom d'une charité menteuse. N'est-ce pas de nos jours aussi que les âmes honnêtes rougissent de leurs sentiments, qui ne sont plus que des rêves insensés, de risibles ou puériles illusions? Que, par respect humain, elles deviennent positives, ou cherchent à le paraître, si elles sont incapables de le devenir? Positif, mot nouveau pour exprimer un matérialisme nouveau, dont chacun se fait honneur, qui est celui de la société même!

Ces hommes positifs sont heureux, parce qu'ils mangent bien : et c'est de quoi l'estime publique les récompense. Ils ne songent pas que le matérialisme fait le désordre, et que le désordre est un mal de mort. Que dis-je? Ils ne trouvent que de l'ordre là où toutes choses se plient à leur gré; ils ne s'imaginent guère que le siècle où ils vivent heureux soit un siècle malade; ils ne sentent pas le mal qui les tue, et, entendant d'une oreille stupéfaite retentir mille plaintes lamentables qu'ils ne peuvent comprendre, ils se prennent, selon leur humeur, à hausser les épaules ou à rire.

Quoi! s'écrient-ils, parce qu'il plaît à quelques femmes d'avoir des vapeurs, à quelques fous de se faire sauter la cervelle, à quelques poètes de chanter sur tous les tons *les souffrances* inconnues de l'âme, à quelques ambitieux

qui spéculent sur la popularité de dire au peuple que beaucoup souffrent en proie aux plaisirs de bien peu, — notre siècle en est-il plus malade? Il n'est malade que pour ceux qui le croient. Voyez : nos visages ne fleurissent-ils point? La bourse est à la hausse, nos rentes vont à souhait, nos manufactures de même, ainsi que nos chemins de fer; les deniers publics payent nos dettes. Nous dormons un peu tard, il est vrai : les salons, les dîners, les bals, et l'Opéra, tout cela nous prend quelques heures; mais notre somme n'y perd rien, le soleil l'éclaire si ce ce n'est la lune. Et d'ailleurs, quels salons, où les finesses d'une société choisie nous instruisent sans fatigue et exercent comme en jouant ce qu'il y a de plus haut dans notre intelligence! Quels dîners, où les ministres, qui nous les donnent, reçoivent en échange, entre deux vins, nos votes du lendemain pour le bien public! Quels opéras, où la musique des grands maîtres nous émeut, nous enchante, et nourrit ce qu'il y a de plus profond, de plus sensible en nos âmes! Quels bals, dont la recette est pour les pauvres, et qui sont une charité en même temps qu'un plaisir! Vraiment, ceux qui ont dit que notre siècle est malade, nous ont calomniés, ou se sont moqués de nous. Ainsi s'enorgueillissaient-ils dans leur cœur, heureux égoïstes; et ils ont été frappés, et ils se sont plaints à leur tour, et ils ont souffert de toutes leurs joies de la veille. Et cette suite de secousses qui naguère ont tout bouleversé, a été une manifestation éclatante du désordre : ils l'ont comprise, celle-là, parce qu'elle était matérielle, et terrible pour eux. Et les utopies s'agitaient, œuvres signées de quelques noms à peine, mais œuvres communes de la commune souffrance.

VII

Et, chose digne de remarque, l'utopie, éveillée par le désespoir du désordre, porte elle-même, malgré elle, cette empreinte funeste d'un siècle mauvais qui est la cause première du désordre : l'utopie est matérialiste. Elle invoque les amours volages de la chair. Elle fait asseoir tous les hommes à une table abondamment servie, noble bonheur qu'elle rêve pour tous, détruisant à cette fin la propriété comme un vol fait par l'individu à l'espèce dont il est membre : curieuse et inévitable réaction contre l'avarice des amis de l'ordre! Elle prêche le culte de la nature; elle fait des sens ses seules idoles; elle les spiritualise, ou plutôt abaisse jusqu'à leur ignominie le grand Dieu du ciel; elle se prosterne, elle tombe à genoux devant la bête : elle n'a d'autre principe moral que l'intérêt, ou la passion.

Rendez-nous, il est temps, l'antique foi de nos ancêtres! Nous faisons fausse route dans ce chemin du progrès que l'humanité suit haletante et trop souvent aveugle. Nous sommes égarés, dévoyés, errants dans les ténèbres, perdus : que faire? Reculer. Mais reculer, c'est avancer.

Lorsque j'écoute la cloche triste et grave qui appelle aux prières le nombre aisément compté des chrétiens, quelque chose s'émeut en moi. J'entre avec la foule, humble jadis, aujourd'hui superbe, qui porte au pied des saints autels plus de curieux que d'adorateurs : quel aspect s'offre à mes regards! Des hommes et des femmes, étalant dans le faste de leurs parures des vanités que Dieu réprouve, viennent, ainsi qu'à un frivole spectacle, voir et se faire voir; tout au plus entendre les hymnes sacrés de l'orgue aux pompes solennelles comme une musique

profane, ou les paroles éloquentes d'un prêtre que sans doute le Ciel inspire comme le jeu d'un comédien. Et, hors ces grandes solennités plus mondaines que religieuses, des quelques temples qui nous restent encore de tant d'églises abattues, l'étroite enceinte paraît vaste, parce qu'elle est déserte.

Alors s'éveille en moi, avec une larme, le ressouvenir des jeunes années. Je fus baptisé chrétien. La religion berça ma couche d'enfant; elle couvrit de son ombre protectrice l'asile de mes premiers sentiments et de mes joies premières. J'ai vécu, croyant à Dieu, et croyant à la foi des autres.

C'était là le bonheur de mon enfance : c'était, comme tant de bonheurs, une de ces illusions qui s'évanouissent avec l'âge. Tel est le mal de ce siècle : il semble que la foi lui manque, et qu'il n'y ait plus de Dieu pour nous.

Je me console pourtant, et j'espère. De l'excès du matérialisme un spiritualisme sortira, exagéré peut-être. Le matérialisme, qui est aujourd'hui dans la société même, qui se réalise, pour ainsi dire, dans la pratique de chaque jour, était au dix-huitième siècle dans la théorie, dans l'intelligence humaine. Or, voici que déjà l'intelligence n'y est plus à l'aise, et qu'elle s'en échappe vers l'idéal; elle spiritualise la matière : ce n'est pas un progrès, mais peut-être est-ce la fin d'une décadence, l'expression confuse d'une doctrine désirée; voici que déborde partout un sentiment religieux, vague, mais profond; voici que les plus grands penseurs, les plus hauts poëtes, écrivent des livres ou chantent des hymnes pleins d'aspirations inconnues; voici que le septicisme qui désole nos âmes, loin d'être le doute superbe ou l'incrédulité froide, est au contraire, comme Jouffroy [1] le remarque, le vide, la

1. *Cours de droit naturel.* Leçon sur le scepticisme.

douleur d'une foi absente, le vif besoin des croyances... Les croyances, ô mon siècle! oui, ce sont elles que tu demandes, lorsque tu t'agites comme un malade dans sa couche inquiète : crois, et tu seras sauvé !

VIII

Tu seras sauvé, non pas seulement pour le ciel, mais pour la terre même. La foi qui sauve, sauve en tout. On vit avec elle, sans elle on ne peut que mourir.

L'homme qui ne croit pas, ou meurt des sombres angoisses qui le dévorent, et le désespoir s'est assis sur sa couche funèbre; ou, s'il ne meurt point, traîne dans les bassesses du matérialisme la vie misérable d'une bête, et cette vie est pire que la mort, car elle est la mort de son âme, la mort de l'homme en lui.

La nation qui ne croit pas chancelle comme délaissée souffle qui la portait, toute pareille à un corps que l'âme abandonne : ou elle s'en va, au travers des secousses et des tremblements du sol, se précipiter vivante dans les abîmes qui s'ouvrent sous elle; ou, plus maudite encore, elle prolonge de longs siècles peut-être non l'agonie d'un malade, mais l'insensibilité froide et l'*indifférence* d'un cadavre.

Tel est aujourd'hui notre état misérable : le désordre, conséquence du matérialisme, qui n'est que la fuite du principe de toute unité et de tout bien, la révolte contre Dieu.

Non que Dieu nous manque : il ne manque point aux animaux, ni aux plantes, ni à rien de ce qui est et qui ne peut être sans lui. Qu'un jour, un seul instant, il se replie en quelque sorte et se retire en soi, que sera-ce de cet univers plein de son être, de ces mondes où il verse avec

une superbe magnificence des fleuves intarissables d'une vie qui, loin de se perdre jamais, se transforme sans cesse, poussée vers lui par un développement sans fin et comme par une attraction éternelle dont il est le centre? Que sera-ce de nous, s'il nous fait défaut une heure, et moins qu'une heure? Il ne nous manque pas : c'est nous qui le quittons, ce n'est pas lui qui nous quitte. Il est en nous, et jusque dans notre désir : car qu'est-ce que le cri des siècles, si ce n'est le cri de l'âme qui soupire après Dieu?

O Dieu! écoutez ce profond soupir qui s'échappe des angoisses et des misères de l'homme! Ce soupir ne s'adresse qu'à vous. Qu'importe que dans son ignorance ou son erreur il se tourne vers le monde, et se prosterne devant l'homme son semblable, jusqu'à ce que, ne voyant autour de lui que la désolation et le vide, il se retourne sur lui-même, se fasse son propre centre et son unique fin, adore en lui la volupté, et se dise dans un désespoir égoïste : Puisque partout où tu cherches, partout où tu regardes, Dieu n'est pas, sois toi-même ton Dieu? Qu'importe? C'est un blasphème, mais au fond de ce blasphème vous êtes. Que veut donc l'homme, et que cherche-t-il? Vous, toujours vous. Il veut s'accroître dans l'intelligence, et vous êtes la vérité; dans l'amour, et vous êtes la beauté; dans la volonté libre, et vous êtes la justice. Il veut être heureux, vivre dans le bien : vous êtes le bien et la plénitude du bonheur. Il veut, en un mot, se dilater dans l'être: n'êtes-vous pas l'être? C'est donc vous qu'il cherche, ô Dieu! mais il ne vous cherche pas en vous, et c'est pourquoi il s'est trouvé lui seul; c'est pourquoi aussi, comme il n'est rien, lui seul, qu'un pur néant, il s'attache d'une main désespérée à des ombres vaines d'un bien-être qui le fuit; il adore la poussière et la boue lorsqu'il doit vous adorer, Seigneur; lorsqu'il doit s'élancer, il se préci-

cipite; de toute la force du désir qui le pousse vers vous, il se creuse un abîme et il y tombe.

Non, Dieu ne nous manque pas : il nous manque de croire en lui, d'agir en lui comme étant la fin dernière de toutes nos œuvres; il nous manque la foi. La religion n'est pas seulement la grandeur, mais la nécessité de l'homme.

IX

Il nous manque la foi. Voilà le mal; voilà le gouffre où vivant s'est englouti mon siècle. Et quel œil en sondera les ténébreuses profondeurs? quel esprit ne tremblera point, frappé de vertige en face d'un tel abîme?

O misère! il est bien temps que Dieu prenne pitié de nous. Misère! misère! je jetterai mon cri de douleur aux quatre vents de l'horizon; j'irai parmi les tombeaux, au milieu de la plaine aride, où dorment en leur muet sépulcre tous ces morts de la foi; je les secouerai dans leur sommeil, les malheureux endormis, et ils se réveilleront; je crierai, et peut-être ressusciteront-ils, les morts; peut-être se lèveront-ils de leur tombe, tout pâles d'y avoir entrevu l'enfer. Et ils chancelleront dans leur épouvante, comme des hommes hagards, pris de vin, qui ne savent plus ce qu'ils voient. Et je pleurerai, et ils entendront la parole de mes larmes. Qu'ils comprennent mes sanglots, s'ils ne comprennent pas ma colère. J'embrasserai leurs genoux, je me roulerai à leurs pieds, et je pleurerai; je les supplierai, je les conjurerai, et je pleurerai : je pleurerai sur leur aveuglement, sur la détresse que cet aveuglement leur a faite, et ils croiront.

Ah! s'ils ne croient pas, s'ils ne veulent pas croire, où

en sommes-nous? Est-ce que votre heure, grand Dieu! aurait sonné sitôt?

Vous avez dit qu'il n'y aura plus de foi dans le monde, lorsque vous viendrez, la foudre à la main, avec les pompes de vos terreurs, pour punir et pour absoudre. Mais avant que l'humanité arrive à ce terme fatal, ne faut-il pas qu'elle consomme ses destins? Vous avez dit que le Christ doit avoir son règne ici-bas. Votre promesse ne trompe point. L'heure n'a pas sonné encore.

Non, pas encore. La patience de Dieu est longue, et longue la route de l'homme. Ils croiront. Vous ferez ce miracle à la prière de tous ceux qui vous aiment, de tous ceux qui souffrent! à la prière du monde qui crie en son angoisse, ne sachant plus où il est; à la prière du passé, qui se lève de la poudre des siècles et gémit sur nous, ses enfants; du présent, qui s'agite et se roule dans l'agonie; de l'avenir, qui ne sera, si vous nous délaissez, qu'un monceau de ruines! à la prière de vos saints et de vos anges, de toutes vos créatures qui se lamentent sur le sort de la plus rebelle! Vous le ferez, ce miracle, parce qu'il le faut... Il faut qu'ils croient, et ils croiront.

Il nous manque la foi. — Nous renions ce que le genre humain a toujours cru. Nous renions la parole de Dieu. Où donc est la vérité, si elle n'est pas dans le Verbe de Dieu parlant au genre humain? Dans l'avenir? Mais elle est nécessaire, et comment, si elle n'est pas découverte, a-t-on pu vivre dans le passé? Dans le cerveau de quelque philosophe qui la garde en un coin obscur, enfouie au fond d'un livre qu'on ne peut comprendre? Mais, encore un coup, on a vécu, lorsque sans elle on ne pouvait vivre. D'ailleurs, qu'il la fasse connaître, puisqu'il faut que je la connaisse : et à quel signe? Qui me dira ce qu'elle est? L'autorité de celui qui l'affirme? Ah! s'il faut une autorité, j'aime mieux l'autre. Pauvres gens, quand

on y pense, qui ne veulent pas croire sur une autorité de six mille ans, et qui le veulent bien sur une autorité d'un jour! Ou plutôt, verrai-je moi-même, d'après mon propre jugement, que ce qu'il m'affirme est le vrai? J'ai donc une pleine foi en mon jugement, je suis moi-même mon autorité, je crois à moi, à moi seul, et je suis infaillible : car j'ai besoin de la vérité, et si je ne la possède pas avec certitude, je ne la possède pas. C'est donc que je trouve en moi la certitude du vrai; et parmi tant d'individus qui croient en eux, que de certitudes qui se contredisent, que d'infaillibilités qui se trompent! à moins que tous les contraires soient également vrais : et ils le sont au même titre, avec cette infaillibilité de chacun, que bon gré, mal gré, je dois admettre si j'admets la mienne, si je crois à moi. Et, chose singulière! si je crois à moi seul, je crois à tous les autres, tous sans exception, même les plus insensés, et cela par une conséquence inévitable, ou je me contredis, puisque chacun trouve en lui les titres d'infaillibilité que je trouve en moi. Je me perds, ô Dieu! dans la perplexité d'un si effroyable labyrinthe; je m'enfonce dans une contradiction étonnante, où je me noie, sans que je me puisse sauver que par l'autorité d'une raison supérieure qui dirige la mienne, de la raison divine qui se révèle aux hommes, parce que les hommes doivent la connaître ou mourir! Oh! mille fois insensés tous ces rares génies qui attachent hardiment leur confiance à une raison débile; que dis-je? à un orgueil étrange, à une superbe adoration d'eux-mêmes, qu'ils appellent raison, et qui n'a son vrai nom qu'en enfer; mille fois insensés de n'avoir pas vu le vide au-dessous d'eux, et la faiblesse de ce roseau pliant par où ils demeurent sans effroi suspendus sur l'abîme! Certes, je n'ai pas ce courage, et je ne puis voir sans frémir le précipice sur lequel il me porte un instant peut-être, et qui bientôt m'engloutira pour ja-

nais. Ma tête tourne à l'aspect du gouffre qu'ils n'aperoivent point, et je regarde d'un autre côté, à droite, à auche, partout, et je ne vois rien, et de plus en plus mon eil désespéré s'égare... Où suis-je donc? où est la vérité, i elle n'est point dans la foi du genre humain, dans la reigion? Je la cherche, je la demande, je l'appelle à grands ris, tous les échos répètent nos clameurs folles, mais les épètent seuls...

Les échos répondent seuls, hors de la religion : la reigion a répondu. Il me semble que la vérité est là. Si la 'érité est là, malheur, malheur encore : car elle est une umière qui brille pour des yeux aveugles; que dis-je? pour des yeux qui se font aveugles, qui se refusent à la voir. Elle est pour nous comme une vérité qui n'est pas.

X

Tout a une cause, et un fait aussi général a une autre cause, sans doute, que la passion, nécessairement particulière. Quelques dévots peuvent bien dire que l'on n'est pas incrédule à moins d'être vicieux, que l'incrédulité naît du vice seul, du besoin que l'on éprouve de se voiler à soi-même son vice, de s'étourdir sur les conséquences qui en sont la suite, de n'avoir pas à s'inquiéter du compte de ses jours, et par là d'éteindre les vives flammes du remords. Modeste façon, en vérité, de proclamer à voix haute que leur conscience vertueuse ne les a jamais connues, ces vives flammes : toutes bonnes gens, qui jettent toujours la première pierre, parce qu'ils n'ont pas de péché. Non, la charité chrétienne, celle qui devrait être la leur, ne flétrit pas; elle ne condamne pas les personnes, alors même que, fidèle à son devoir, elle condamne les erreurs ou les fautes; elle sait que beaucoup

d'entre ces aveugles sont plus malheureux que coupables, victimes pour leurs croyances du temps où ils vivent, mais honnêtes, sages, aimant (quelquefois plus que ne font ceux qui leur jettent la pierre) et les hommes et Dieu, bons, pour tout dire, et par leurs vertus dignes d'être chrétiens[1]. Si l'incrédulité s'explique par le vice seul, comment expliquera-t-on le vice? Car je crains fort qu'il ne s'explique guère que par la seule incrédulité; et je pourrais dire, sans me hasarder trop, que, si l'on pèche avec une ferme foi, on tombe peut-être dans des faiblesses qui passent, on ne tombe pas dans le vice, qui suppose l'habitude. Il se rencontre des vicieux qui croient, de bouche, non de cœur. Ce sont hommes qui ont une foi pour ne s'en occuper point; ils la conservent silencieuse au fond de quelque retraite cachée qui est en eux et qu'eux-mêmes ignorent: si elle y reste, elle travaille là-dedans à leur insu, et un jour, après de longs écarts, tout d'un coup ils se retrouvent chrétiens, On a vu demeurer croyants des siècles de libertinage : est-il impossible de comprendre que le libertinage, d'ailleurs moindre aujourd'hui, n'est pas la raison d'un siècle incrédule?

Un mal aussi profond a de plus profondes causes. Qui l'a fait? Nul absolument, tous un peu. Tous, dis-je, et ceux-là même, ceux-là surtout, qui s'en doutent le moins, qui s'en lavent les mains avec la confiance la plus juste, ce semble.

Il vient d'une opposition entre la religion et l'esprit du siècle, deux choses que l'on fait se contredire en telle sorte qu'il paraisse impossible d'être croyant sans renier le mouvement de notre âge, ou de vivre dans ce mouvement sans renier la foi.

1. Elle a trop de vertus pour n'être pas chrétienne.
(Corn., *Pol.*)

Contradiction funeste, source de grands maux : ceux qui l'ont faite ont fait, sans le savoir, tout le malheur du temps. Elle n'est pas, elle ne peut pas être : car il faudrait nier, pour qu'elle pût être, ou la divine révélation du vrai, ou le développement non moins divin de l'homme sur la terre. Ni l'un ni l'autre ne se peut nier ; mais si l'on fait tant que de nier l'un des deux, nous ne le voyons que trop, on niera la foi. Cela est tout simple; à moins de renoncer à l'esprit du siècle, c'est-à-dire de se mettre en dehors du mouvement, de vivre solitaire ou fou : or la foule ne vivra point solitaire, elle ne se mettra pas en dehors du mouvement, elle ne renoncera pas à l'esprit du siècle, car elle le porte avec elle, et là où elle est, il est; elle ne peut donc se mettre en dehors de lui sans se mettre en dehors d'elle-même; elle ne peut y renoncer, — et s'il faut qu'elle y renonce pour être religieuse, elle ne le sera point. Que cet esprit du siècle nous réjouisse ou nous afflige, force nous est de le subir. On l'a combattu au nom de la religion : c'était perdre ce qu'on prétendait sauver. Jusqu'à ce que l'on cesse de la défendre par de telles armes, loin de renaître, elle mourra de plus en plus dans le cœur des hommes. Qu'on la montre d'accord avec l'esprit nouveau, les peuples reviendront à elle pleins de joie, parce que, ne la voyant plus contraire au souffle divin qui les pousse, ils en reconnaîtront l'ancienne vérité; et cette alliance des deux esprits, au lieu que se combattant l'un l'autre, ils s'efforcent de se détruire par une lutte féconde en ruines, assure aussitôt à l'un et à l'autre un pacifique triomphe.

Espérons-le, ce triomphe : car il est facile de concilier deux termes qui ne se contredisent pas, comme on le répète bien à tort; qui au contraire, si on sait les pénétrer, s'accordent. Lorsque je parle de l'esprit d'un siècle, je ne fais aucune acception de parti ni de secte, j'envi-

sage le siècle : un parti qui domine se trompe ou s'égare peut-être; un siècle, dans la pensée qui l'anime, ne se trompe pas. Qu'il néglige des vérités nécessaires, soit : c'est ce que j'appelle l'erreur du temps, erreur grave, dont il souffre, et quelquefois jusqu'à la mort. Au moins est-il une vérité dont il s'inquiète; et celle-là, c'est la pensée du siècle. Oui, la pensée qui l'anime est vraie, car elle est commune à toutes les intelligences de cet âge; elle est en cet âge celle du genre humain. L'esprit d'un siècle est l'esprit de l'humanité à une de ses périodes : il est donc l'esprit de Dieu qui la mène; et quiconque s'élève contre lui s'élève contre Dieu. N'est-ce pas aussi contre Dieu que s'élèvent ceux qui attaquent la foi? Je m'adresse à des hommes comme il y en a de nos jours, qui ont tout, force intelligente et généreuse, âme noble, vertu, rien ne leur manque, excepté la seule chose vraiment essentielle, qui donne ou qui remplace tout le reste, la foi. Au moins reconnaissent-ils dans la religion beaucoup de vrai : par là donc elle est divine, ne le fût-elle que par là; et quand ils verront qu'elle ne s'oppose point à l'esprit de leur siècle, elle sera pour eux toute divine. Cela étant, la contradiction entre la religion et l'esprit de ce siècle n'est qu'apparente; deux choses qui viennent de Dieu, diverses, contraires même en apparence, sont réellement une. Combattre l'une ou l'autre, c'est combattre Dieu et se combattre soi-même; c'est prolonger la guerre des âmes, où chaque trait retombe sur celui qui le lance, guerre continue, sans repos ni trêve, qui dure jusqu'à ce que la société périsse, ou jusqu'à ce que les deux principes, impérissables parce qu'ils sont divins, qui ne peuvent se détruire, s'accordent.

Cet accord viendra : la religion domine la destinée de tous les peuples, et il est dans sa propre destinée que l'esprit d'un siècle bien entendu ne soit qu'une phase de

son développement terrestre. Si cela n'était point, si la religion et l'esprit moderne continuaient à se combattre en Europe, la religion, qui est de Dieu, ne mourrait pas pour le monde, mais pour l'Europe; l'esprit moderne triompherait seul, car les fleuves ne remontent jamais vers leur source, ni les peuples vers leur passé : et cette horrible victoire, qui serait la perte de la foi, consommerait une décadence dès lors sans remède, une barbarie profonde, tombeau de la civilisation européenne.

Détournons les yeux d'un tel avenir, et cessons de le craindre : car il ne peut pas être, il ne sera pas. D'où vient que l'esprit moderne s'oppose à la religion, et d'abord quel est-il ?

XI

La liberté de penser, de parler et d'agir; la liberté politique : toute la liberté.

La liberté est si bien l'esprit du siècle, que ceux mêmes d'entre les religieux qui la repoussent s'en servent comme d'un prétexte pour l'attaquer elle-même, comme d'une arme pour se défendre contre elle, et pour se défendre d'elle.

Elle est donc sacrée par le consentement de tout le siècle; elle n'est pas une erreur : aussi fait-elle partie, à vrai dire, des dogmes de la véritable religion. Ce n'est point la religion ni la liberté, ce sont les religieux du jour et les libéraux du jour qui se combattent. Pourquoi? Parce que voici une des grandes misères de l'homme, que, se renfermant dans le vrai qu'il possède, et l'exagérant à ses propres yeux, il ne sache plus reconnaître le reste du vrai, qui lui semble s'accorder mal avec le sien.

Nous lâchons toujours un des bouts de la chaîne, d'en apercevoir le milieu par où, comme parle Boss l'enchaînement se continue. L'esprit du siècle est la lil mais la liberté seule. Or, qu'est-ce que la liberté, la volonté, et la volonté, sinon l'homme? Dire que prit du siècle est la liberté seule, c'est donc dire qu s'inquiète que de l'homme seul, sans rien voir au-d de lui.

Suivons d'un coup d'œil rapide ce mouvement qu porta l'Europe, et la fit descendre en quelque soi Dieu à l'homme.

XII

La religion, étant le rapport de l'homme avec l renferme une face divine et une face humaine : a Dieu par-dessus toutes choses, aimer en Dieu son chain comme soi-même, tel est le double précept la résume tout entière. Mise sur la terre, comme ce qui est sur la terre, pour s'y développer en nou qu'elle développe d'abord, quoi de plus naturel à religion? c'est la face divine. Ainsi le christianisme représente pour nous la religion, a-t-il commencé élaborer sa doctrine et son culte : aimer Dieu par-d toutes choses, ou le connaître par la connaissance mystères et des dogmes, l'aimer à l'aide des sacren qui donnent la grâce, le servir par la pratique d'un admirable qui frappe les plus incrédules, sinon d'ent siasme, au moins de respect, — surtout par la pra de la justice, par la vertu. Quant à la face hum aimer en Dieu son prochain comme soi-même, elle

1. *Traité du libre arbitre*, ch. IV.

seigne avec autant de rigueur que tout l'ensemble de ses préceptes; elle en fait une de ses prescriptions les plus impérieuses : malgré cela, elle ne la développe pas encore; et, au lieu que ce principe doit présider à l'organisation sociale de l'homme, elle n'en fit que le motif sublime d'un merveilleux dévouement, lorsqu'il tombait en des âmes dignes de le recevoir : elle le confia aux cœurs des hommes, et il n'en sortit que la charité privée.

L'heure vint où la face humaine dut se développer à son tour. L'homme fit son propre développement. Pourquoi l'Église l'abandonna-t-elle dans cette œuvre? Qu'importe? Je n'ai pas ici à sonder les secrets de la Providence : je me repose sur elle, et crois que s'il en fut ainsi, il en devait être ainsi sans doute. Si à toute force l'on en veut voir une raison, qu'on observe que les divers éléments d'une même chose se développent toujours un à un, et chacun à l'exclusion des autres, jusqu'à ce qu'ils retournent par une synthèse plus vaste à leur unité première. L'élément matériel et l'élement spirituel, qui entrent dans tout ce qui est de l'homme, suivent cette loi. L'Église a pu développer la face divine du christianisme à l'exclusion de la face humaine : pouvait-elle développer ensuite la face humaine à l'exclusion de la face divine? pouvait-elle oublier Dieu, lorsque Dieu doit être tout pour elle?

Quoi qu'il en soit, l'homme fit son propre développement, et le fit seul. Il invoqua la liberté, qui est sa volonté, sa personne, son être; qui est, soumise à Dieu, toute sa force, et, rebelle, toute sa faiblesse : il s'invoqua soi-même. Il commence par la religion, qui est le commencement de tout, parce qu'elle est le faîte des choses du monde, parce qu'elle est de Dieu. Au nom de la liberté religieuse, qu'il appelle aussi d'examen ou de conscience,

il nie l'autorité, manifestation du bien auquel il doit se soumettre, de l'absolu qui s'impose, du vrai : il fait le protestantisme, non pour comprendre l'Église, mais pour la détruire. Puis, descendant des sommets de la foi, au nom de la liberté philosophique, il nie encore l'autorité, de par la raison propre renverse le sens commun, repousse le surnaturel, dernière limite de l'orgueil, qui ne conçoit point une nature supérieure à celle de l'homme, et bientôt il se fait de lui-même dieu. Cependant rien ne s'arrête : il faut que l'homme descende sa pente jusqu'au fond du précipice. On peut voir, par l'histoire politique de notre temps, s'il a déjà touché le fond.

On a beaucoup vanté, chez les philosophes de l'encyclopédie et de l'école voltairienne en France, chez les philosophes allemands et d'autres, leur amour pour l'homme. Oui, je le sais, ils aiment l'homme, jusqu'à ne point aimer Dieu. La religion aussi, sans doute, a l'homme pour objet; mais l'homme dans son rapport avec Dieu, l'homme en Dieu, l'Homme-Dieu. Tel est le christianisme, qui ne marche point à l'anéantissement de Dieu ni de l'homme, qui les unit en un profond rapport, sans les absorber l'un dans l'autre, ce qui serait l'un par l'autre les détruire. Mais ces mortels, qu'indigne l'ordre du développement chrétien, où l'homme ne passe qu'après Dieu, au nom de la liberté qui représente l'homme, rejettent l'autorité qui représente Dieu. Comme la liberté n'appartient qu'à l'individu dans l'homme, le culte de l'homme ne tarde pas à être le culte de l'individu.

L'Église n'était pas encore sortie du sanctuaire, et Dieu avait en quelque sorte absorbé tout l'homme : l'homme à son tour absorba Dieu, et lui-même s'engloutit dans l'individu. Ramenons l'individu à l'humanité et l'humanité à Dieu; que l'on comprenne enfin cette

maxime merveilleuse où se renferme tout le développement de l'homme : aimer en Dieu son prochain comme soi-même. Montons de l'homme à Dieu, en Dieu se retrouvera l'homme : il est temps que la liberté et la religion se reconnaissent l'une l'autre ; il est temps que l'on voie cet admirable lien, qui est le vrai rapport de l'homme avec Dieu, le christianisme accompli par l'accomplissement de ses deux termes.

C'est là le point décisif, c'est le nœud du problème Dans ce grand problème du christianisme et de la philosophie est engagé tout le problème social, d'où sortira l'avenir.

CHAPITRE III

LA RELIGION ET LA PHILOSOPHIE

1. Que l'homme est individu et société. — **2.** De l'individualisme. — **3.** Synthèse des deux termes : d'abord, dans la vérité. De la double certitude, individuelle et sociale. — **4.** Certitude individuelle. Que la raison est une révélation intérieure de Dieu. — **5.** Qu'elle est, au fond, une foi indémontrable, — **6.** Et d'autant plus certaine. Distinction de la raison infaillible et du raisonnement. — **7.** Certitude sociale. Infaillibilité du sens commun. — **8.** Conséquence : la révélation extérieure, visible et perpétuelle du Verbe. — **9.** Que tout chrétien conséquent est catholique. — **10.** Point de milieu entre le catholicisme ou un scepticisme sans fond. — **11.** Que l'homme, qui a reçu la doctrine, doit à son tour la comprendre, ou égaler la philosophie à la religion. — **12.** Que l'accord de la raison et de la foi, besoin de plus en plus impérieux, ne peut se faire que si la foi est transformée en science. — **13.** Du droit de la raison. — **14.** Que le dogme, s'il est vrai, est démontrable en soi.

I

L'homme est individu et société à la fois.

L'individu n'est pas l'homme : car il n'est rien sans la société. Je ne dis point qu'il soit par elle tout ce qu'il est ; qu'il ne puisse rien savoir, rien penser même, qu'à l'aide du langage nécessairement transmis par elle : choses importantes, dont il sera parlé en leur lieu. Qu'il me suffise que l'individu, stérile s'il est seul, doit s'unir à un autre pour continuer après lui la race humaine ; que seul il n'est donc pas tout l'homme, puisqu'il meurt sans laisser la vie ; que l'existence du genre humain re-

pose sur la famille, qui est le commencement et le principe, ou plutôt le fond de la société.

La société n'est pas l'homme : car elle n'est rien sans l'individu. Les individus sont les éléments qui composent la société : qu'est-ce qu'un ensemble, hors des éléments qui le composent ? Qu'est-ce que tous, sans chacun ?

Quelques philosophes toutefois tombent dans cette erreur étrange, de ne voir que la société sans tenir compte des individus : pour eux, la société est tout, lorsque les individus ne sont rien ; ils s'imaginent que plusieurs zéros peuvent faire une somme, et que, la raison de chacun étant impuissante, la raison de tous est infaillible.

La foule se trompe d'une tout autre façon : elle va de l'ensemble aux éléments, de tous à chacun. L'individu est tout pour elle, la société rien. C'est l'individualisme, grande plaie de ce temps-ci.

Non, certes, la société sans l'individu ne peut être, mais ni l'individu sans la société. L'homme donc n'est ni l'un ni l'autre ; il est l'un et l'autre unis par une foule de rapports, en telle sorte que chacun des deux termes, sans l'autre, ne puisse être.

J'insiste sur ce point, trop peu compris, d'où sort d'elle-même cette conséquence, que le développement de l'homme est individuel et social ; qu'il est tout entier dans le développement l'un par l'autre de chacun de ces deux termes.

Tel est le sens du précepte par où la religion, toujours plus vraie à mesure qu'on l'entend davantage, résume les devoirs de l'homme envers l'homme : aimer en Dieu son prochain comme soi-même. Elle ne sacrifie ni la société à l'individu, ni l'individu à la société : elle veut que chaque homme voie son semblable et son égal en son prochain. Elle ne lui défend pas de s'aimer, ce serait lui dé-

fendre d'aimer le prochain : elle ne marque autre chose, sinon la réciprocité de deux termes réciproques.

II

Toutefois, l'homme, qui fit seul son développement, ne voyant rien hors de lui, ne se vit pas lui-même tout entier ; il ne reconnut pas d'autre principe que celui de la liberté seule : mais la liberté seule est toute personnelle, et voilà l'individualisme de nos jours.

Luther veut que chacun se fasse sa religion : il frappe au cœur la foi.

Descartes, un bon catholique, lequel ne s'imaginait pas être un fils de Luther, veut que chacun se fasse sa vérité : il frappe au cœur le sens commun.

L'autorité religieuse, l'autorité morale, successivement abolies de la sorte, toute autorité succombe, et le dernier triomphe de l'homme est la perte de l'homme même par le sacrifice du genre humain à l'individu.

Nous assistons à ce lugubre triomphe, et notre siècle en a poussé un cri de douleur. Et voilà que l'individu, ayant tout renversé autour de lui, se regarde, et s'épouvante de se voir seul; il se sent pris de tristesse, ou d'une sorte de fougue furieuse qui le pousse de plus en plus au fond de l'abîme. Beaucoup se tournent vers la terre; ils lui demandent ce qui leur manque, qu'elle ne peut leur donner, et, par un désespoir aveugle, se consument dans le vain souci des richesses. D'autres, emportés d'un même désespoir, se retournent vers le ciel muet : ils l'interrogent, et ils n'ont pas de réponse; et ils s'attristent, et je les ai vus mourir...

Que cherche donc votre inquiétude vague, ô René! pour désespérer ainsi de toutes choses et du monde? Mé-

lancolie de nos poètes, que veux-tu? Où va ton aspiration? Le souffle qui t'anime est-il ce vent mauvais qui écarte du rivage, ou cette brise qui s'élève aux approches de la côte heureuse, qui la fait comme pressentir et l'annonce de loin?

Oui, la terre est proche. Le règne de l'individu parmi nous en est à cette extrême limite, que l'humanité périra s'il se prolonge. Car où descendra-t-il encore? Les degrés manquent sous ses pas. La fatale échelle de l'isolement individuel que l'homme, depuis le quinzième siècle, travaille à descendre, ne lui offre plus qu'un dernier échelon, dernier terme de cet isolement progressif : l'isolement dans ce qui est le fond de la société, dans la famille. Ainsi tombent une à une la foi, le sens commun, la société, la famille. Heureusement ce dernier échelon est infranchissable : l'homme ne s'enfonce pas si avant dans le gouffre, et l'unité du genre humain ne se peut détruire qu'il ne cesse tout aussitôt d'être homme. Que fera-t-il, en effet? Dans son orgueil démesuré, cet être qui s'isole de plus en plus s'isolera-t-il jusque-là? Quand il le voudrait, le peut-il? Tous ses efforts feront-ils que seul il puisse perpétuer sa race? Non, il a beau faire, l'individu ne peut enfanter qu'au moins dans cet acte suprême il ne s'unisse à un autre : et ce n'est ni cet autre ni lui, c'est l'un et l'autre, c'est leur union qui enfante. Que si, par indifférence pour sa race, il se refuse à la perpétuer, sa nature, qui ne veut pas être mutilée, crie : car il porte en lui-même, tant la société et l'individu s'unissent profondément, un besoin qui l'attache à cette race que repousse en vain son égoïsme. Telle est l'indestructible base de l'unité du genre humain, et un esprit quelque peu logique, sur cette unité seule, les reconstruira toutes.

Admirons toutefois la profondeur des folies de l'homme :

il a répudié son âme, le malheureux; il n'a voulu voir en lui que matière, et voilà que dans la matière même Dieu est, sans qui elle ne serait pas; voilà que dans la matière est un principe, sans qui elle se diviserait en ses atomes, jusqu'au néant; que dans la matière donc est un principe d'unité, spirituel et divin : et l'homme retrouve ce principe empreint plus fortement qu'ailleurs, par une trace indélébile, dans la matière qu'il veut être. Là même il rencontre établie, sans qu'il puisse l'abolir, non-seulement l'unité de sa personne, mais celle du genre humain : car il n'enfante que par l'union de sa personne avec une autre. Alors que fait-il, ou que prétend-il faire? Il accepte, — je me trompe, il subit cette unité à laquelle il n'échappera point, fondement inviolable de sa nature : il la subit, comme un piége qu'il ne peut éviter; il y tombe pour mieux dire, et s'en sauve par une inconséquence. Que dirai-je? Il entend l'amour à la façon des animaux; il s'unit par caprice, et par caprice dissout, quand il lui plaît, l'union qu'il vient de faire. Que sont après cela ces doux titres de mère, d'épouse? La femme, l'enfant, et par suite les biens aussi, appartiennent à tous : plus de famille, plus d'héritage, plus de propriété. L'individu, à force de s'isoler, accapare; il étend sur tout ce qui l'environne, son vaste égoïsme, et le drapeau de sa folie nouvelle porte cette inscription dont rira l'avenir : communauté de biens, communauté de femmes!

Qu'est ceci? L'humanité jadis absorbait l'individu; l'individu à son tour absorbe l'humanité. Il sort de lui, à force de ne voir en tout que lui seul; i ait de lui la société, et de la société lui. Il identifie ces deux termes; mais qui ne voit que c'est les détruire? Qu'est-ce que l'individu dans le communisme? Pour être tout, il *n'est rien.* Qu'est-ce que la société? Ce qu'est l'individu,

puisqu'elle se compose d'individus, — rien. Il se confond avec elle, et elle avec lui. Le communisme, chef-d'œuvre d'inconséquence malgré son appareil logique, non-seulement viole la nature humaine en ce qu'il la ravale jusqu'à la brute, mais se donne le coup de la mort, en ce que, loin d'unir les deux termes qui ensemble constituent l'homme, il les nie l'un et l'autre.

C'est pourquoi, je l'avoue, de toutes les peurs qui frappaient naguère la foule pusillanime, la peur du communisme est celle qui me touche le moins. On ne le redoute que faute de réfléchir : la peur ôte le sens. Ce qui est impossible peut-il être? Et quoi de plus impossible que ce qui est contradictoire? Or le communisme l'est, on l'a vu. Et je suppose que, par aventure, dans un avenir qu'on ne prévoit pas, le pouvoir vienne à tomber entre les mains d'un partisan de ce système, qu'arriverait-il de si effroyable, pour faire trembler d'avance nos honnêtes *citoyens?* Je le défie qu'il en tente seulement l'application. Le véritable mal serait alors la faiblesse qu'apporte à gouverner un homme qui se voit contraint de rompre avec son parti, ayant déjà la haine des autres, et, chose pire, de jeter là ses songes, d'entrer soudain et sans s'y attendre dans un monde inconnu, de vivre, en un mot, après avoir rêvé. Peut-être y aurait-il un autre mal, toujours à craindre : non le communisme, qui est impossible, mais, cachée sous ce masque, la hideuse démagogie, avec son cortége de guerres civiles, et toutes les fureurs ou les démences d'un désordre trop long, si court qu'il puisse être.

Quoi qu'il en soit, observons, comme un signe remarquable et rassurant pour l'avenir, que le système communiste s'élève contre cet individualisme d'où il est né et qu'il exagère ; qu'il ne reconnaît ni la seule autorité ni la liberté seule, *et* qu'il invoque l'union des deux

termes dans la fraternité. Là est sa vérité : là donc force apparente, séductrice de quelques nobles intel gences. Son tort est de ne pas faire ce qu'il veut : il i en les absorbant les deux termes qu'il prétend accord Mais cette remarque sur le système communiste nous d couvre deux choses : l'une, que l'individualisme a f son temps, qu'il est à son heure de mort, puisqu touche déjà par son extrémité l'extrémité contraire; l'a tre, que, malgré d'éclatantes entreprises faites de n jours pour établir d'une façon exclusive le principe q s'oppose à l'individualisme, la tendance du siècle, la l gique de l'histoire, amène à conclure qu'il existe u harmonie entre deux principes également vrais, et q cette harmonie, véritable mot de l'énigme, peut seule r soudre le problème social.

III

Cherchons-la donc, puisqu'il le faut. Cherchons-l d'abord au faîte des choses, dans la religion, et pour el dans la vérité : car, la religion étant le rapport d l'homme avec Dieu, ce rapport doit être connu; et l problème de la connaissance est encore, comme toujours le premier de tous.

Où est la certitude? A quel signe se fait-elle voir Grande question que celle-là ; question fondamentale, e aussi pierre d'achoppement pour toute philosophie pour toute science, pour tout acte, quel qu'il puisse être de la pensée humaine. Voici des hommes qui ne s'atta chent qu'à la foi et repoussent la raison ; en voici d'au tres qui ne s'attachent qu'à la raison et repoussent la fo Les partisans de la foi montrent avec évidence que l

raison toute seule mène aux abîmes du doute, je parle d'un doute universel et sans issue; les partisans de la raison montrent avec une égale évidence que la foi toute seule, n'ayant plus de base dans l'esprit humain, mène aux abîmes d'un doute plus profond, s'il est possible. D'où vient que chacun persiste dans son erreur : vérité pour qui la considère en elle-même, erreur parce qu'elle est exclusive? De ce qu'on ne sait pas unir en ce problème, le premier de tous, l'individu et la société. La raison est l'instrument individuel, la foi l'instrument social de la connaissance; et de même que l'homme n'est ni individu seul, ni société seule, de même la connaissance du vrai nécessaire à l'homme n'est ni individuelle ni sociale exclusivement, mais l'un et l'autre ensemble : elle n'a pas lieu par la raison ou la foi seule, mais par la raison et la foi se pénétrant l'une l'autre, de telle sorte que l'une sans l'autre n'est rien, qu'elles se soutiennent l'une l'autre, que la raison s'appuie sur la foi et la foi sur la raison, qu'ici comme en tout le reste, l'individu repose sur la société, unique fondement, et la société sur l'individu, condition unique de l'existence humaine, l'un et l'autre étant l'homme, qui à son tour, qu'on le considère sous l'une de ses deux faces individuelle et sociale, ou qu'on l'envisage tout entier, ne repose que sur Dieu.

C'est faute de voir cela, qu'on n'a pu résoudre cette question de la certitude, la plus importante et aussi la plus difficile que puisse soulever l'esprit humain. Les uns, psychologues, rationalistes, nés de Descartes, ne voient l'homme que dans l'individu, et n'en peuvent sortir pour le compléter par ses semblables, moins encore pour atteindre Dieu; les autres, que l'école appelle philosophes catholiques, nés de Bonald, ne voient l'homme que dans la société, et ne peuvent se faire une route qui pénètre jusqu'à l'individu : ils lui retirent tout, et lui

refusent, s'ils sont logiques, jusqu'à la faculté de le prendre.

J'aborde ce redoutable problème : considérant vidu et la société, peut-être en trouverai-je l'unio est l'homme. Je veux établir en face l'un de l'a sens privé et le sens commun; plus tard j'établi criterium supérieur de la certitude qui est l'acc cette double certitude privée et commune, et j'en rai la méthode supérieure, principe universel des rentes méthodes, règle de tout raisonnement : j'es trouver dans une analyse plus profonde de notre en ment, et en conclure la détermination, — ou la cr plutôt, puisque ce serait en poser les bases, — science religieuse et sociale, de la philosophie.

Avant tout, j'ai à prouver la légitimité de la rais la légitimité de la foi, quant à la certitude. Cela su problème qui nous occupe.

IV

Je commence par l'individu, parce que, son dé pement ayant été extrême en notre siècle, c'est lui dois ramener, s'il est possible, à tout l'homme et à Cela ne serait point, que je commencerais encore p parce qu'il est le premier objet qui s'offre à mes reg en toute façon, c'est de lui qu'il faut que je par prends donc l'individu, et le prends tel qu'il est, c de penser, quelle que soit d'ailleurs l'origine du la qui lui permet de penser. Tel que je suis, je m'obs et ce que je vois d'abord, c'est ma *conscience*, q moi-même connu à moi. Je juge, et je connais q juge; je souffre ou je jouis, et je connais que je jo *que je souffre*; je veux, et je connais que je veux

quoi je ne jugerais, ni ne sentirais, ni ne voudrais : telle est la conscience, condition nécessaire des facultés de notre être. Capables de penser, de sentir et de vouloir, il n'est point par elle que nous pensons, mais que nous connaissons notre pensée; et ainsi du reste.

J'ai de la sorte une connaissance immédiate de ce qui se passe en moi. Si je me demande d'où viennent les sentiments et les idées que j'y trouve, j'observe qu'un grand nombre naissent en moi à la suite de certaines sensations, lesquelles sont aussi en moi, éveillées par le contact de la nature extérieure. Mon corps est un milieu par où pénètrent jusqu'à moi divers phénomènes du monde qui m'environne. On appelle *sens* les organes qui leur ouvrent en quelque sorte le passage; et *expérience externe* cette connaissance que j'ai des phénomènes extérieurs à moi-même, tandis que la connaissance des phénomènes intérieurs, de ce qui se passe en moi, est l'*expérience interne*.

Est-ce tout? Je crois bien que les sensations qui naissent en moi à propos des faits et des choses du dehors font naître à leur tour beaucoup de sentiments, beaucoup d'idées. Mais n'en est-il pas d'autres que n'explique point cette origine? Mes sentiments peuvent s'abaisser ou s'élever selon que mes idées s'abaissent ou s'élèvent, et dépendre en général du genre de celles-ci : si donc mes idées s'expliquent par cette origine, je n'en chercherai pas d'autre pour mes sentiments. Mais pour les idées, la question demeure.

Quelques philosophes s'en tiennent aux sens, lesquels donnent les sensations, et celles-ci, réfléchies par le moi, les idées. Que de choses n'aurai-je pas à dire sur ce point et sur bien d'autres, sur lesquels je ne puis que glisser! D'abord, je me contente de suivre en ce moment l'argumentation de l'école, parce qu'elle me suffit, quoique

très-incomplète, pour faire voir la faiblesse de ce système qui veut que toutes nos idées nous viennent de la sensation par la réflexion du moi. En voici une, par exemple; et je prends l'exemple même apporté par l'école dont je suis l'argumentation. En voici donc une : il n'y a point de phénomène sans cause. C'est le principe de causalité; c'est l'idée de la cause absolue, de la cause nécessaire et universelle. La sensation, ou, pour parler un langage plus précis, l'expérience externe me donne-t-elle seulement l'idée de cause? Non; elle ne me donne que des phénomènes. Or, il s'agit ici d'un principe qui les domine tous, que je conçois de telle sorte qu'un phénomène quelconque, en quelque lieu, en quelque temps, en quelque monde que ce soit, ne peut être que tout aussitôt je ne lui attribue ou ne lui cherche une cause. — L'expérience externe, me dit-on, n'offre que des phénomènes : mais ces phénomènes se lient dans le rapport de cause à effet. — Je l'accorde; seulement cette idée même, vous la tirez de vous ou d'ailleurs pour l'appliquer aux phénomènes : l'expérience ne vous la donne pas; elle ne vous donne que les phénomènes, et non pas les uns comme causes, les autres comme effets; elle les donne comme de simples phénomènes, tout au plus successifs, c'est-à-dire postérieurs les uns aux autres. Un homme tombe frappé d'une balle : je vois une balle qui frappe un homme, je vois l'homme qui tombe, — deux faits qui se succèdent, sans qu'ils me disent eux-mêmes que l'un soit la cause de l'autre. Ils ne me le disent pas davantage alors même qu'ils se succèdent toujours : ils ne me montrent, dans ce cas, qu'un rapport constant de succession; c'est moi qui leur applique l'idée de cause, qui est en moi sans que l'expérience me la donne. Aussi se trompe-t-on souvent, comme le prouve le paralogisme bien connu : *post hoc, ergo propter hoc*. Mais cela même, cette habitude si fré-

quente de prendre pour un rapport de causalité ce qui n'est qu'un rapport de succession, fait voir jusqu'à quel point nous est familière l'idée de cause. D'où vient-elle?

De l'expérience interne, dit une autre école ; le moi l'a de lui-même, cette idée, car il se sent cause lui-même, étant une force libre. — Oui, mais cause particulière, et j'ai l'idée d'une cause universelle ; contingente, et j'ai l'idée d'une cause nécessaire, absolue. Le principe du moins est absolu : ce n'est point par conjecture, par induction, ou par analogie, — me sentant cause, — c'est avec une certitude directe, que je l'applique. Il ne me vient donc pas de moi ni du monde des phénomènes, mais du monde des idées, monde supérieur, dont j'ai comme la vue intime, qui se manifeste à ma conscience, qui m'apparaît à travers mon esprit, de même sorte que l'autre à travers mon corps. Ce principe de la cause, ou mieux de la causalité universelle parce qu'elle est nécessaire, d'où je m'élève jusqu'à une cause effective, actuellement et éternellement efficace, absolue, infinie, parfaite, jusqu'à Dieu, m'apparaît de lui-même. Je touche d'une part les phénomènes, de l'autre la cause; d'une part le contingent, le relatif; de l'autre, le nécessaire, l'absolu ; et, comme le monde à travers mon corps, à travers mon esprit Dieu se révèle.

Telle est la raison, révélation intérieure de Dieu, Dieu même qui se manifeste à la conscience de l'homme ; et je m'écrie avec ce grand archevêque[1] : « O raison ! raison ! n'es-tu pas le Dieu que je cherche ? »

V

Merveilleuse destinée que la nôtre, et grandeur éton-

1. Fénelon, *Existence de Dieu.*

nante! Mais que l'homme n'en soit pas trop fier; qu'il se mesure, et qu'il s'humilie, le superbe : il n'est pas tout grand. Si l'orgueil monte en fumées vaines dans son cerveau, qu'il le rabaisse, et qu'il se hâte : car je ne sais laquelle des deux l'emporte, de sa grandeur ou de sa petitesse.

L'expérience externe et la raison, c'est-à-dire le monde et Dieu, aboutissent l'une et l'autre, en nous, à la conscience : les voilà qui se réduisent aux proportions de l'expérience interne, du moi, lequel ne s'élève que lentement jusqu'à les reconnaître, lorsqu'il y arrive. L'infini prend à nos yeux les caractères du fini qui le contemple; au lieu de le voir tout entier, comme un seul et même parfait, notre conscience finie le divise, — ô crime! si elle n'y prend garde, si elle ne songe point qu'il faut toujours considérer comme un seul tout ce que divise sa faiblesse! — notre conscience finie, dis-je, morcelle ce Dieu éternellement, infiniment et absolument parfait, en perfections distinctes, dont elle ne voit qu'un petit nombre, bien qu'elles soient innombrables et qu'il y en ait une infinité, si elles se peuvent distinguer les unes des autres; et celles-là même, elle ne les embrasse pas dans leur infini. Hélas! quel est le principe que l'homme embrasse dans son infini? Il le conçoit, il le sait infini : mais il ne voit pas, si je peux le dire, cet infini qu'il sait, puisqu'il ne voit pas en un seul regard ni en mille toutes les conséquences, toutes les applications sans nombre que ce principe enferme.

Il faut qu'il en ôte ce qu'il peut saisir, pas à pas, par une lente analyse, par une décomposition successive. Tout n'est donc point pour lui de certitude immédiate. Loin de là, il est peu de choses qu'il touche directement par ses propres organes, moins encore qu'atteigne directement son esprit dans le domaine rationnel. Tout le reste.

ce qui compose, à vrai dire, l'ensemble de ses connaissances, se rattache par une série de raisonnements à un fait d'expérience externe ou à un axiome; si la série des raisonnements est bien faite, le fait d'expérience externe ou l'axiome une fois admis, force nous est d'admettre ce qui en découle. Ainsi se prouvent les propositions vraies, par la chaîne qui les lie à un fait reconnu ou à un axiome : alors il y a certitude, soit dans l'ordre physique, soit dans l'ordre métaphysique.

Mais le scepticisme ne se tient pas pour battu, et par malheur il a beau jeu. Quoi ! dit-il, on veut que je suive un à un les anneaux d'une chaîne par où telle proposition se rattache à un axiome ou à un fait; et l'on croit démontrer de la sorte? On prétend me ramener à une certitude immédiate, et ce que l'on me prouve ainsi est médiatement certain, grâce à une suite bien liée de certitudes qui s'engrènent les unes dans les autres : mais cette suite, qui m'assure qu'elle est juste? La règle logique. Et qui m'assure que cette règle l'est? Le principe absolu qui la fonde. Et qui m'assure de la vérité du principe?...

Et cette certitude immédiate que l'on me vante, où l'on me pousse, où l'on me traîne de proposition en proposition, pour donner aux autres une solide base, est-elle véritable? L'expérience externe ne me trompe-t-elle point? Vois-je bien ce que je crois voir? L'axiome qui me semble évident l'est-il? L'évidence, sur laquelle bâtit Descartes, est-elle autre chose qu'une décevante chimère, un jeu habile et moqueur de l'esprit des mensonges?

Et qu'on n'invoque point, avec ce philosophe sublime qu'inquiète le cercle où il se débat, la véracité de Dieu : car Dieu même, qui me le prouve, si ce n'est la certitude métaphysique des principes absolus, si ce n'est cette évidence qui ment peut-être?

Qu'on n'invoque pas davantage le sens commun, l'accord de mes sensations avec celles des autres hommes, l'autorité du genre humain, toutes grandes choses, mais vaines pour moi tant que je ne sais à quoi m'en tenir sur mon autorité propre. Car y a-t-il des hommes ? Comment le puis-je savoir, si ce n'est par le témoignage de mon œil qui les voit, de ma main qui les touche? Et qui m'assure que ce témoignage n'est pas une duperie?

La sensation et l'évidence, étant la certitude immédiate dans l'ordre sensible et dans l'ordre rationnel, fondent pour nous la certitude de toutes choses, qui s'y rattache : mais d'abord faut-il que ni la sensation ni l'évidence ne nous trompent, que l'une et l'autre soient vraies; et il est impossible que cette véracité se démontre, puisqu'elle est le fondement de toute démonstration. Je ne trouve en moi, pour ce qui est extérieur à moi-même, que la sensation et l'évidence; rien ne m'en démontre la véracité : car comment juger, sans sortir de moi, si elles se conforment à la réalité de ce qui est au dehors, et que sais-je seulement s'il y a rien au dehors, si je ne suis pas seul? Je ne puis le savoir que je ne sorte de ma solitude, ni en sortir que je ne suppose par là cette véracité même dont je cherche la preuve.

Il est vrai, et voilà nos philosophes bien humiliés, eux qui veulent une démonstration pour tout ce qu'ils affirment : je les défie de pouvoir démontrer jamais la base de leurs plus admirables démonstrations. Rassurons-nous toutefois : cette base est plus solide que les meilleures preuves ne la sauraient faire.

La certitude immédiate, fondement de toutes les autres, est la véracité de la sensation ou de l'évidence, dans l'ordre sensible ou rationnel; rien ne me démontre cette véracité : je la crois. Je la crois d'une invincible croyance, sans que nul doute s'élève en mon âme; elle est donc

certaine à mes yeux ; et qu'est-ce que la certitude, si ce n'est une adhésion franche, entière, absolue, de l'entendement, sans que le doute soit possible? Or le doute n'est pas possible ici, et le plus intrépide sceptique, croyant dès qu'il faut descendre des hauteurs de la doctrine, dès qu'il faut vivre, car on ne le peut sans croire, se détournera plutôt que de tomber dans un précipice : Pyrrhon, dans la vie, n'est plus un philosophe, il est un homme.

Qu'est-ce donc que cette certitude immédiate, appui de toute certitude? Rien qui se puisse démontrer; une croyance invincible, à jamais incapable d'aucune sorte de preuve; une foi, et la plus impérieuse de toutes, la plus faite aussi pour courber devant Dieu le front superbe du sophiste : une foi aveugle. Celle-là ne se raisonne point; en pareille matière toute philosophie est vaine : il faut croire, ou cesser d'être. Et, qu'on le veuille ou non, comme on est, on croit.

VI

Est-ce faiblesse, est-ce force, qu'une telle nécessité de croire sans démonstration? On y voit une faiblesse : c'est là, disent-ils, une des plus grandes misères de l'homme, qu'il ne puisse pas remonter plus haut que certains principes, ni se prouver à soi-même le fondement de ses preuves. Les uns prennent le parti de la démence, le plus logique, à vrai dire, pour ceux qui demeurent dans ce point de vue; ils se font pyrrhoniens, et tombent dans le scepticisme : peu de philosophes sont assez forts pour arriver jusque-là. Les autres trouvent plus simple de nier la raison, et, la déclarant impuissante, élèvent sur le scepticisme philosophique (singulière base, en vérité, pour soutenir un tel fardeau !) l'édifice de la foi.

J'avoue que je ne les ai point compris, et ce qu'ils appellent une faiblesse me semble bien plutôt une force. La preuve, au contraire, la nécessité de ne connaître une chose que par une autre et de ne savoir que pas à pas, le raisonnement, voilà notre faiblesse. Si notre intelligence était parfaite, ne verrait-elle pas d'un seul regard toutes choses? Dieu n'aperçoit-il pas éternellement tout le fini et l'infini d'une vue immédiate? Et la raison discursive n'est-elle pas le propre de l'homme, parce qu'il est raisonnable, mais borné en sa faculté de connaître comme en tout le reste? La connaissance immédiate est celle dont Dieu connaît : si ce n'est que Dieu l'a dès qu'il existe, je veux dire éternellement, de toutes choses et de lui-même, tandis que l'homme n'arrive que par degrés, et selon que le développement de la vie l'éveille en son âme, à l'avoir de quelques phénomènes du monde extérieur, de quelques principes du monde rationnel. D'un côté le temps et le nombre, l'infini de l'autre ; rien qui commence ou qui finisse, rien qui se compte en l'être indivisible. Hors cette différence, qui défend à toute créature de se comparer avec Dieu, la certitude immédiate qui est en nous ressemble à celle qui est en lui : elle ne se prouve pas et n'en est que plus solide, car elle s'appuie sur elle-même au lieu de s'appuyer sur une autre; comme Dieu a, sans sortir de lui, avec la conscience infaillible de son être parfait, celle non moins infaillible de la parfaite vérité qui est lui, j'ai pareillement, sans sortir de moi, avec la conscience certaine de mon être imparfait, celle non moins certaine d'une vérité, imparfaite parce qu'elle a des bornes, qui est en moi dans l'ordre des êtres analogues au mien.

Voici une table. Qui m'en assure? Je la vois, je la touche. — Voici un axiome constitutif de la raison : *le même sous le même rapport ne peut tout ensemble être*

et n'être pas. Qui m'en assure? Je le comprends; c'est-à-dire je le vois des yeux de mon esprit; mon esprit le touche comme ma main touche cette table. Je sens l'existence de cette table parce qu'elle existe; je sens la vérité de cet axiome parce qu'il est vrai. Je sens, dis-je, le vrai parce qu'il est vrai; et ce qui m'en assure, c'est que je le sens. Et comment sais-je que je suis, sinon que je me sens être? Je me sens de même esprit et matière, en rapport avec la matière et avec l'esprit, avec le monde et avec Dieu: donc j'ai la conscience que la vérité est en moi comme j'ai la conscience de moi-même: conscience que je suis et que mes certitudes ne me trompent pas, car elles se confondent en moi avec le sentiment de mon être. Qui se flatte de savoir ce qu'est le moi? L'homme se connaît-il? Est-il plus certain de son être même que de l'être des choses dont il s'étudie à douter? Ma conscience m'atteste la notion immédiate de phénomènes et de principes, non pas seulement comme notion, mais comme notion vraie; cette véracité est en moi: je l'y sens, je l'y trouve, comme je me sens et me trouve moi-même. Suis-je plus sûr que j'existe, parce que je me sens être, que je ne le suis de la vérité des notions que je sens en moi être vraies, comme je me sens être? Et pourtant, puis-je douter que je sois? Là donc est la certitude, laquelle n'est autre qu'une croyance, laquelle n'est qu'une foi, et encore un coup une foi aveugle, — qui ne se prouve point, et qui en est d'autant plus forte. Ceci est une manière de révélation intérieure par où Dieu et le monde se découvrent à moi.

Telle est la raison. Le tort du scepticisme est de la sacrifier au raisonnement. Le raisonnement est la faiblesse de l'intelligence, il est une marche lente de l'esprit particulier pour arriver jusqu'à la raison; il s'appuie sur la raison, qui est une révélation, une foi. Ainsi tout ce

qu'il y a de force dans l'intelligence de l'homme est de foi; sur elle seule repose toute certitude, toute vérité humaine; on est infaillible par elle, quand on sait la voir. Mais il faut parvenir à cette vue immédiate; là est le difficile: là est aussi l'erreur, trop fréquente chez les hommes. L'erreur est toute dans le raisonnement, seule route qui nous mène sans secours étranger à la raison; route périlleuse, mais nécessaire à notre misérable esprit. Ce n'est pas la raison, c'est le raisonnement qui nous trompe.

C'est pourquoi l'individu (car souvenons-nous qu'il est notre point de départ), comme il n'arrive que par ce chemin à la vérité, ou à la foi révélatrice de la vérité, qui est la raison, se trompe souvent; il erre parce que mille causes personnelles qui le dominent l'écartent sans cesse de la bonne route, si pénible à suivre; il erre parce qu'il raisonne mal.

VII

La raison en nous est infaillible; mais nous sommes faillibles parce que nous ne savons pas la voir. Cependant la vérité est indispensable à notre être fait pour la lumière. Si le raisonnement est la seule voie qui nous y conduise, nous risquons fort de n'y jamais atteindre, — c'est-à-dire de ne pas vivre, puisque nous ne le pouvons sans elle. Quelques-uns peuvent bien atteindre, à force d'attention et de temps, un petit nombre de vérités accessibles; mais tous n'en ont pas le loisir, et beaucoup, parmi ceux qui l'ont, n'en ont pas la force. Que se passe-t-il alors? Ceux qui en ont le loisir et la force, ceux qui trouvent par le raisonnement dont un soin extrême et le *contrôle* de leurs pareils garantissent l'exactitude, ceux

qui savent, parlent : les hommes écoutent et croient. Ils croient, et possèdent aussi sûrement, sinon avec une égale connaissance de cause, la vérité qu'un autre a découverte pour eux. Ne savons-nous pas que la terre tourne, malgré les apparences? N'est-ce pas une certitude pour la foule, qui néanmoins ne le sait que par adhésion à la parole de ceux qui le savent?

Qu'est ceci? Quel est ce nouveau moyen de connaître? Trouverons-nous enfin cette certitude tant cherchée, cette infaillibilité sans laquelle le vrai, qui nous est nécessaire, n'est point pour nous?

C'est que l'individu, je le répète, n'est pas seul. Il est en relation avec d'autres individus semblables à lui, qu'il doit aimer comme lui-même. Or, aimer mon prochain comme moi, qu'est-ce à dire, sinon voir en lui un être mon égal et mon frère, ou plutôt un autre moi; le considérer comme moi, ni plus ni moins que je me fais moi-même, me retrouver, pour ainsi parler, moi-même en lui, — et, dans l'ordre de l'intelligence, croire à lui comme je crois à moi; reconnaître par conséquent que Dieu et le monde se révèlent à lui, comme à moi, de la même sorte, par la même raison; que cette révélation ne se fait, en lui comme en moi, qu'autant qu'il la cherche et qu'il ne s'égare point dans la route par où il la cherche; qu'infaillible par elle, lorsqu'il sait la voir, comme moi, il est, comme moi, faillible par le raisonnement. Mais les causes de l'erreur sont diverses, et propres à chacun de nous : une passion qui m'aveugle sur un certain point fait que j'erre d'un certain côté, une autre passion fait qu'il erre d'un autre; nos habitudes différentes nous empêchent de tenir compte, moi de ceci, lui de cela, et, faute de tout voir, nul n'arrive à la raison, manifestation de la vérité. Nos divers raisonnements *ne viennent* pas tous se heurter aux

mêmes pierres : c'est pourquoi l'erreur est multiple, au lieu que la vérité, nécessairement la même pour tous, est une. Si donc lui et moi nous n'affirmons pas la même chose, l'un de nous deux se trompe, ou tous deux; si nous affirmons la même, il y a chance pour que ni l'un ni l'autre ne se trompe. Cette chance augmente à mesure qu'augmente le nombre de ceux qui se rencontrent dans une même pensée. Que sera-ce si l'on envisage non plus deux ou plusieurs, mais tous, mais le genre humain? Où le consentement des hommes est unanime, il y a chance de vérité illimitée, et chance d'erreur nulle : car les causes toutes personnelles de l'erreur, essentiellement diverses, se détruisent par le nombre indéfini des personnes.

Le voilà, ce consentement universel, la voilà, cette philosophie du sens commun, philosophie véritable, dont la certitude bien comprise repose sur l'infaillibilité de la raison. La même raison se montre à l'individu et à l'humanité ; mais l'individu peut ne pas la voir, l'humanité ne le peut pas. Lors donc que l'individu se trouve en contradiction avec l'humanité, il s'incline et croit : car elle est plus intelligente que lui ; ou il refuse de croire, et par là prononce qu'il est au-dessus d'elle, infaillible lui seul ; il rompt tout commerce avec les hommes, et avec Dieu, vérité souveraine, éternelle raison qui les éclaire ; il pèche par orgueil, et l'orgueil le frappe dans ce qu'il a de plus noble, dans la partie divine de son être, la pensée ; cette pensée, qui le couronnait roi de la nature, se dépravc ; il s'en va, fier du titre de fou que ses semblables lui donnent pour flétrir justement le mépris que fait d'eux son intelligence superbe ; — et il s'en va seul, avec l'orgueil, qui demeure ; il rentre en possession du néant, unique bien qui lui appartienne, *et qui ne soit* pas emprunté ; il s'isole, il s'enferme en sa

solitude stérile, et il s'enfonce avec une horrible joie, dernier châtiment d'un esprit qui a perdu par sa révolte la conscience du vrai, dans les ténèbres qu'il s'est faites.

On allègue des erreurs universelles; on cite l'immobilité de la terre, admise par tous avant que la science en eût établi le mouvement. Je vois dans cette citation une confusion étrange : car de quoi s'agit-il? De deux choses qu'on devrait distinguer et qu'on ne distingue pas : le phénomène visible, et l'explication du phénomène : un fait universellement affirmé, mais vrai aussi, et sur lequel s'appuie la théorie moderne, non moins que l'ancienne; un système qui n'était affirmé que par ceux qui s'occupaient de systèmes, auquel acquiesçaient les autres avec indifférence, simples échos, mais dont directement ils ne disaient rien parce qu'ils n'avaient rien à dire. Je ne parle que des affirmations directes; et celles-ci, lorsqu'elles sont universelles, sont vraies.

Que l'humanité affirme : son affirmation est certitude, il faut la croire. Croire parce qu'elle affirme, c'est la foi : foi à la parole d'autrui, *fides ex auditu*. Je sais telle chose parce que je la crois véritable, ou je la sais parce qu'une autorité l'affirme : voilà toute la différence qu'établit le langage vulgaire entre la raison et la foi. Or il n'y a pas d'autorité plus grande que celle du genre humain : les autres sont des autorités, celle-ci est l'autorité; donc la croyance à l'autorité n'est point telle ou telle foi, elle est la foi. Aussi la foi est-elle sociale, non individuelle, et nécessaire comme la raison, parce que l'homme n'est pas seulement individu, mais encore société. Dans cette différence que fait le langage entre la foi et la raison, il ne s'agit que de la raison qui se manifeste à l'individu : car la foi repose toute sur la même raison qui se manifeste au genre humain.

Telle fut, en ce qu'elle eut de véritable et de fixe, au

milieu des fluctuations de sa doctrine, la grande doctrine de Lamennais, dégagée des erreurs qui la compromettent, je parle et de la manière trop étroite dont il entendit son propre système, et des conséquences qu'il en tira plus laborieusement que solidement. Mais Lamennais renverse, sans le vouloir, la base de son édifice, par une grande faute : il appuie la foi sur l'anéantissement de la raison; faute énorme, qui détruit la foi, laquelle repose au contraire sur l'infaillibilité de la raison, en sorte que l'infaillibilité de la raison et celle de la foi viennent d'une même source, ou, pour mieux dire, sont véritablement la même.

VIII

L'autorité du genre humain mène à une religion, qui toujours et partout s'est retrouvée la même fondamentalement pour quiconque envisage d'un œil attentif les croyances universelles, oracles que promulgue dans la suite des siècles cette universelle autorité. Mais, non contents de ne considérer que ce qu'elle affirme, ne pouvons-nous la considérer elle-même, dans sa nature propre? Ne pouvons-nous étudier la nature de la foi, comme celle de la raison? Peut-être cette étude, quoique rapide, nous conduira-t-elle plus loin.

La foi est la croyance à l'autorité du genre humain : le genre humain affirme, l'individu croit, certain d'une véritable certitude, non individuelle, mais sociale, si je peux le dire. L'individu en ceci fait usage de sa raison, sans laquelle il ne peut être : il en fait usage, ne fût-ce que pour savoir ce qu'il croit. Alors il n'a point certitude comme individu, mais comme membre de l'humanité : *c'est la certitude* sociale, celle de la plupart des hommes,

qui ne savent que par la foi. Il ne fait de sa raison qu'un faible usage ; il peut en faire un plus grand et plus noble : comprendre ce qu'il croit, en reconnaître la vérité, par son propre raisonnement, parce qu'elle est et que son intelligence la lui montre. Il ajoute alors à la certitude sociale la certitude individuelle, la sienne propre : les deux ensemble sont toute la certitude; il sait comme homme, non comme membre de l'humanité ni comme individu seul, et non plus seulement par la foi, mais encore par la raison. Ainsi s'unissent la raison et la foi : c'est toujours la même raison, avec cette différence qu'en tant que raison elle se montre à l'individu, au lieu que la foi la lui montre, pour le garantir de l'erreur, par l'intermédiaire de l'humanité.

Or, par quelle voie la raison se manifestera-t-elle à l'humanité? Sera-ce, comme à l'individu, par le raisonnement, c'est-à-dire par une révélation cherchée? Sera-ce par une révélation spontanée, et laquelle? Intérieure, ou extérieure? D'un homme, ou de Dieu?

Sera-ce par le raisonnement? — Mais le raisonnement est une recherche de la raison, recherche réfléchie et laborieuse, où il est facile de se perdre, où se perdent en effet les plus fortes intelligences. Plus on est loin de cette révélation du vrai, plus il faut raisonner, plus aussi l'on raisonne pour y parvenir et l'atteindre; et plus on raisonne, ou autrement plus on a de chemin à faire, plus on risque de se perdre. La chance d'erreur est d'autant plus grande qu'il y a plus de raisonnement : où donc elle est nulle, il n'y a point de raisonnement, car elle ne serait pas nulle s'il y avait à raisonner. Or le genre humain est infaillible, donc il ne peut raisonner, sans quoi il cesserait de l'être : donc il ne raisonne pas, et ce n'est pas par le raisonnement qu'il trouve la vérité, ou que la raison se manifeste à lui.

D'ailleurs, lors même que la condition du raisonnement ne détruirait pas l'infaillibilité du genre humain, un autre motif la repousse encore : car dire que le genre humain raisonne ou peut raisonner, est contradictoire. Le raisonnement est une recherche de la raison, elle est donc volontaire, et, la volonté étant personnelle, il n'y a que l'individu qui veuille. Que tous les individus veuillent ensemble, ce ne seront toujours que les individus, jamais le genre humain : donc il ne raisonne pas, et ce n'est pas par le raisonnement qu'il trouve la vérité, ou que la raison se manifeste à lui.

Sera-ce par une révélation spontanée? Sans doute, puisqu'il n'y a plus d'autre voie. Mais laquelle? Et d'abord, intérieure ou extérieure? Extérieure évidemment : car elle serait toujours individuelle, et non sociale, si elle était intérieure; elle serait dans les individus, non dans l'humanité. Or une révélation extérieure ne se peut faire que par le langage, intelligence sociale, fondement de la société dans l'ordre de l'esprit, base de toute religion.

Voilà donc plusieurs points acquis. L'humanité n'erre pas; non qu'avec le raisonnement elle découvre le vrai : elle en possède tout ce qui est nécessaire à sa nature intelligente et à ses impérissables destins, par une révélation spontanée, laquelle ne peut être que par la parole.

Mais cette parole révélatrice de la vérité sera-t-elle humaine ou divine?

Si elle est humaine, elle est, ou sa propre parole, ou la parole d'un individu qui enseigne le genre humain.

Or, qu'est-ce que l'humanité s'enseignant à elle-même, par sa propre parole, le vrai qu'il faut qu'elle connaisse? Rien, puisqu'elle ne peut que le découvrir ou le recevoir, qu'elle ne le découvre point, et par conséquent le reçoit, ou d'un individu, ou de Dieu.

Je suppose qu'elle le reçoive par la parole d'un indi-

vidu qui l'enseigne. Cet individu ne lui enseigne pas l'erreur : car elle ne peut errer, et, s'il lui donne un faux enseignement, elle ne l'écoute pas. Il le lui donne donc véritable ; et d'où tient-il la vérité, si ce n'est de Dieu? Qu'il l'ait découverte par les seules forces de sa raison, je l'accorde : mais qu'est-ce que cette raison, si ce n'est la raison souveraine ou Dieu, en tant qu'elle ne le trompe pas? Car, si elle le trompe, elle n'est plus raison. Il est donc permis de dire, même en ce cas, que c'est par une révélation divine que le genre humain possède le vrai.

Or, ce cas même, que je suppose, ne peut être. Comment une partie ferait-elle la loi au tout? Et un individu, qui se trompe, à l'humanité qui ne se trompe pas? Ce n'est pas à ce qui est faillible qu'il appartient d'instruire ce qui ne l'est point; mais au contraire, à l'infaillible le faillible. L'infaillibilité du genre humain, nécessairement empruntée, puisqu'il n'est pas Dieu, ne peut l'être que de celui qui la possède en soi, qui est l'infaillibilité même, et qui porte dans le langage des hommes un nom incommunicable, Dieu. Dieu seul donc lui révèle la vérité, et la révèle par la parole, non cette parole intérieure qui n'est que l'intelligence de chacun, mais cette parole extérieure et sociale qui est l'intelligence de tous.

Ceci nous paraîtra plus clair, si nous pénétrons encore plus avant dans notre nature. Il faut donc entendre que l'humanité n'est pas une vaine abstraction, un mot stérile qui ne représente que l'ensemble fortuit de plusieurs êtres semblables ; ce système, on le sait, fut la forme du matérialisme au moyen âge; il n'est autre que l'individualisme, le commencement et la fin de tout matérialisme possible. L'humanité n'est pas non plus un être concret, comme le voulurent les idéalistes d'alors. Elle est un type qui domine tous les hommes, auquel chacun d'eux

se conforme nécessairement dès qu'il existe à l'état d'homme; elle est la vie universelle du genre humain, par où vivent les individus. Nul ne vient de lui-même, nul ne fait sa vie, tous la reçoivent : l'individu la reçoit, double et simple, multiple et une, parce qu'elle est humaine, de la société. La société lui donne et le corps et l'âme : le corps, c'est-à-dire les sens qui le mettent en relation avec la matière ou le monde; l'âme, c'est-à-dire l'intelligence qui le met en relation avec l'esprit ou Dieu. Cette relation entre l'homme et la matière d'une part, l'esprit de l'autre, n'est-elle pas si indispensable qu'il ne puisse vivre sans elle? Celle qu'il soutient avec l'esprit ou Dieu, tout intellectuelle, est d'abord une relation de vérité. La vérité, sans laquelle l'homme, dans la partie supérieure de son être, n'est point, précède nécessairement l'individu, et nécessairement lui est transmise à l'aide du langage par le genre humain, qui lui communique l'intelligence avec la vie. Ce n'est donc pas l'individu qui la révèle au genre humain. Donc c'est Dieu. Et puisque une révélation faite au genre humain ne peut l'être que par la parole, Dieu a parlé au premier homme; Dieu a parlé aux hommes, et nous n'avons qu'à recueillir l'écho sonore des voix de Dieu sur la terre; Dieu, ou la raison suprême, le Verbe, éternelle sagesse de l'être, s'est incarné, et la divine Parole s'est faite homme, afin que l'homme l'entendît.

Oui, c'est une parole qui est venue pour parler au genre humain. Écoutons-la, car elle est Dieu. « Le Verbe s'est fait chair, et il a habité parmi nous. »

Et non-seulement Dieu a parlé, mais il a parlé sans cesse, parce que le vrai, toujours nécessaire au genre humain, ne peut toujours lui être connu que par une révélation extérieure. C'est pourquoi une autorité extérieure, *pour être sociale*, conserve et enseigne perpétuellement

la parole de Dieu : ceci est la tradition, révélation permanente de Dieu; ceci est l'Église.

IX

Veux-je dire qu'il y ait de par le monde un corps constitué, visible, tangible, qui soit l'Église préférablement au reste de l'univers? Je ne dis pas cela. Mais voilà l'Église. Catholicisme concret ou abstrait, orthodoxe ou absolu[1], romain ou rationnel, qu'importe? mais voilà le catholicisme. Le catholicisme enferme dans son sein, plus vaste qu'on ne le peut croire, tout le développement de l'homme. Pourquoi? C'est que les limites de la religion, que jugé étroites l'insatiable convoitise de nos mauvais désirs, loin de resserrer le bien, lui ouvrent la carrière toute grande; elles ne s'opposent qu'au mal envahisseur, ou, comme le mal n'est que l'absence du bien, qu'il n'y a donc point de mal absolu, que pour l'homme le mal est ce qui l'abaisse, le bien ce qui l'élève, elles ne s'arrêtent qu'au-dessous, où l'homme commence, et au-dessus, où il cesse d'être homme : elles le maintiennent homme, entre la la bête et l'ange. On veut qu'une religion qui s'adresse à un être limité n'ait point de limites? Elle en a certes, et si étroites, qu'elle n'embrasse que l'homme; mais si larges, qu'elle embrasse tout l'homme, mortel réservé pour l'infini! Elle est exclusive de tout ce pour quoi il n'est point fait : elle repousse le faux et accepte le vrai, parce qu'il est fait pour la vérité; elle repousse tout amour où Dieu n'est pas, et accepte tout amour où Dieu est, parce qu'il est fait pour la beauté; elle repousse tout ce qui est inique, et accepte tout ce qui est juste, parce qu'il est fait

1. V. *la Religion au dix-neuvième siècle.*

pour la justice : elle en accepte tout le développement, elle en repousse la mort, sous quelque forme qu'elle se présente. Que dirai-je? Elle n'est pas un parti, elle n'est pas une opinion ni une secte ; à l'insu même de beaucoup d'entre les hommes qui la composent, elle est, en soi, la foi universelle du genre humain.

Nul donc ne peut être chrétien, ni même religieux, qu'il ne soit catholique. Car que sera-t-il, s'il ne l'est point? Il ne croira pas à la parole de l'homme, qui est divine; s'il admet un dogme, ce ne sera point par acquiescement à la parole qui l'affirme, mais parce que de lui-même il l'a vu véritable. Et s'il ne l'a pas vu? Il ignorera par sa faute. Il s'est réduit à son infaillible sens. La doctrine dite du *libre examen* ne saurait avoir d'autre base que la souveraineté du sens privé, l'infaillibilité de la raison personnelle, distincte de la vraie Raison : elle détruit la foi, qui est sociale; elle est le rationalisme exclusif, déjà gros de ses conséquences funestes. Tout au plus, si elle demeure religieuse, n'est-elle qu'un rationalisme timide, qui s'ignore soi-même, ou qui n'a pas le courage de sa logique. Comment raisonne quiconque se sépare de l'Église? Je ne puis croire cela, car cela est faux. Ainsi parle-t-il. Et qui en juge? Sa raison. Mais cette raison est-elle sujette à erreur, ou infaillible? Si sujette à erreur, qu'est-ce qu'un téméraire qui sait qu'il périra éternellement peut-être par suite d'une erreur ou d'une ignorance coupable, et qui s'obstine dans le risque de se tromper et de périr? Et une pareille folie ne l'étonne pas? Et il ne sent pas, dans les secrètes profondeurs de son âme, quelque chose qui se remue et qui se révolte? Ah! il entend, sans doute, mais il étouffe cette voix rebelle qui l'importune! Il dort, bercé par l'esprit du mensonge, sur l'abîme qui l'engloutira : il se plaît en sa sécurité perfide, il fait taire ce qui la trouble, et il

dort... Qu'il se réveille, le malheureux! voici l'heure. Qu'il réfléchisse avec sa raison, lui qui en est fier. Lui semble-t-il possible que dans le faux on se sauve, lorsqu'on a pu l'éviter, et que la vérité, pour laquelle nous sommes faits, nous soit néanmoins indifférente? ou que nous n'avons aucun moyen certain de la connaître, lorsque nous ne pouvons, ni en deçà ni au delà du sépulcre, nous passer d'elle? qu'il n'est en notre pouvoir ni de nous passer d'elle, ni de la connaître? Quiconque n'est pas catholique, c'est-à-dire quiconque ne voit, en matière de religion, que l'individu, n'est pas religieux.

X

Ainsi le protestantisme, par exemple, qui est, à le prendre dans son principe individualiste, le fond des esprits et le seul dogme accepté de nos jours, n'est plus néanmoins, à le prendre comme doctrine propre de Luther, ou de Calvin, ou d'un autre : car que sont ces fidèles, âmes simples et pieuses qu'instruisent leurs pasteurs? Ils croient ce qu'on leur enseigne ; attachés d'un zèle inébranlable à une croyance qu'ils ne tiennent pas d'eux-mêmes, ils se disent protestants, ils sont catholiques : ils professent, en catholiques, un symbole qui n'est protestant que parce qu'il n'est pas d'abord celui de l'Église romaine.

Mais le protestantisme, à vrai dire, n'est plus : fatalement emporté par la logique, cette force aveugle qui marche droit devant elle et ne se détourne pas même en face de l'abîme, il se divisa en une confusion tumultueuse de cultes contradictoires; et, se regardant en sa multitude, il ne put se reconnaître ; et il essayait naguère de

reconstruire, sur les ruines de mille édifices pareils, l'édifice toujours impossible d'une chimérique unité. Quelle unité? Celle d'une commune croyance au dogme de la rédemption. Jésus-Christ est venu racheter les hommes : de là le christianisme, divin en soi, que Jésus-Christ fût Dieu ou qu'il ne fût qu'un homme chargé d'une mission divine : telle est la formule que nous donne un protestant moderne, des plus illustres[1]. On peut donc être chrétien et ne faire du sauveur des hommes qu'un homme, — un homme inspiré, et fils de Dieu, sans doute : tous les hommes ne le sont-ils pas? — On peut être chrétien sans croire à la divinité du Christ!

Peut-être s'arrêtera-t-on dans l'unité d'un dogme si large. Vaine barrière! on passe outre. Quelques-uns peuvent penser que l'homme n'avait pas besoin de rédemption, qu'il n'y a donc pas eu de rédempteur; d'autres, que le rédempteur véritable n'est pas Jésus-Christ, mais Mahomet, le seul prophète du Dieu seul, ou Swedenborg, ou qui sais-je? Faut-il les repousser du christianisme, ces hommes qui ne veulent pas du Christ? Non, la cruauté serait trop grande. Que chacun pense comme il voudra, que chacun se fasse à soi-même sa vérité et son Dieu, il n'en est pas moins chrétien; car voici l'unité nouvelle du protestantisme : elle est dans le principe d'où sort le protestantisme, et toute hérésie, et toute erreur, le principe du *libre examen*. Quiconque le reconnaît se sauve, quiconque le récuse se perd. A ce compte, il n'y a de réprouvés que les croyants[2]? Consolons-nous : ce même principe leur permet de croire; il e t si vaste, qu'il embrasse toutes choses, jusqu'aux plus contraires. Toutefois ne me trompé-je point? Un dogme qui consacre l'individu en face du genre humain, la diversité en face de l'unité, on

1. M. Coquerel.
2. *Encore M.* Coquerel.

l'avoue, on le proclame comme l'unité du protestantisme? L'auteur de l'*Histoire des variations*, le prêtre austère et grave, Bossuet, eût-il pu répondre à une si merveilleuse défense contre sa rude attaque autrement que par un éclat de rire? Et nul n'a souri.

Chose étrange! ironie pleine de sens! Le protestantisme en est tombé à ce désespoir suprême, que, ne sachant plus où se prendre, il se fait un principe d'unité du principe par où il se divise, par où il se multiplie en mille sectes, par où il se précipite dans la poudre de son sépulcre! Toutefois, qu'il renonce à l'unité, au titre sublime de religion, qu'il cesse de croire : il n'est que logique. Un incrédule est plus logique, à mon avis, qu'un chrétien protestant. Par où peut adhérer encore au Christ celui qui a rompu avec l'Église du Christ? Que lui restera-t-il s'il soulève contre les prophéties, contre l'Évangile, d'insolubles difficultés sur les textes, sur l'interprétation des textes? s'il ne voit dans le Christ qu'un homme supérieur, que l'enthousiasme d'un peuple crédule et ami des miracles environnait de fables? L'Ancien Testament, dira-t-il, ne renferme que des traditions et des prodiges; le Nouveau n'est qu'une légende : nos Écritures ressemblent à toutes les Écritures sacrées. Qu'y a-t-il désormais pour le convaincre? Le témoignage des grands génies qui ont cru? Il leur oppose les grands génies qui n'ont pas cru. La croyance de dix-huit siècles? Mais qu'est-ce que dix-huit siècles pour une religion? Et déjà, dit-il, le christianisme touche à sa fin; il se meurt, lui qui se vante d'une vieillesse de dix-huit siècles; il est déjà mort, il est mort jeune! — Que lui répondre, en dehors de la preuve métaphysique, intrinsèque, directe, qui nous manque, sinon établir à ses yeux le principe de l'autorité et lui faire comprendre qu'il doit soumettre à cette infaillible, autorité *son propre* sens, capable d'erreur?

qu'il considère que l'homme n'est pas individu seulement, mais société aussi : que l'individu vient de la société, qui le domine, toute sa vie intellectuelle et matérielle, c'est-à-dire les rapports qui l'unissent au sensible ou au monde et à l'intelligible ou à Dieu ; que si l'individu a son instrument de connaissance, qui est la raison, la société a le sien, qui est la révélation ou la foi : il sera catholique.

Je n'attaque pas ici le protestantisme en tant que doctrine, mais en tant que *protestation*, séparation d'avec le centre, négation de l'unité : ce que je repousse dans l'hérésie, c'est moins l'hérésie que le schisme. Je ne regarde pas au nom, mais à la chose. Il y a des protestants qui sont vraiment catholiques : ceux qui croient selon qu'ils ont été enseignés, ceux encore qui ne se séparent d'une Église que pour se rattacher à la grande Église du genre humain, pour s'unir d'une plus étroite alliance avec le centre suprême, avec le Verbe, avec Dieu, ceux, dis-je, que meut l'esprit de religion, sont catholiques, au lieu que si plusieurs, pour être catholiques, se séparent du genre humain ou de Dieu, ils sont protestants en effet. Les catholiques et les protestants ne se trouvent pas seulement dans le christianisme, mais partout : les uns qui s'unissent, les autres qui s'isolent ; les uns qui disent oui, les autres non ; les uns qui se subordonnent au centre, les autres qui se font dieux ; les fidèles, les révoltés. Ces derniers même ne sont pas tout pervers : ils soutiennent le droit de l'individu en face de la communauté ; l'exagération du catholicisme fait les protestants. On arrive au néant par l'absorption de la variété dans l'unité comme par la dispersion de l'unité dans la variété. Que les *huguenots* et les *papistes* rentrent ensemble, réconciliés et s, dans le sein élargi du christianisme, et que le christianisme soit la religion universelle : voilà, protestants

et catholiques, ce que je vous demande, et je vous en conjure par le nom du souverain Amour.

Connaître, aimer, vouloir, c'est là tout l'homme : nous ne pouvons aimer ni vouloir sans connaître, ni vivre sans vouloir, sans aimer. Donc la vérité est nécessaire, donc il est une voie certaine de la connaître. Or il n'est que deux voies de la connaître : l'une par où nous allons à elle, l'autre par où elle vient à nous, — le raisonnement, la révélation. Le raisonnement n'est qu'individuel, et il peut s'égarer dans sa route. La révélation s'adresse au genre humain, et nous sauve de toute erreur, parce qu'elle est elle-même la vérité qui vient à nous. Donc la révélation est cette voie certaine de connaître la vérité : donc elle est; et non pas un jour dans la suite des temps, mais perpétuellement, puisqu'elle est perpétuellement nécessaire au même titre. Donc Dieu a parlé aux hommes, et sa parole se conserve parmi eux, extérieure, visible, sociale en un mot, révélation permanente, qui est le catholicisme.

Que l'incrédule médite ce raisonnement, fort simple, à ce qu'il me semble; sera-t-il chrétien? je ne sais : car peu importe ici quelle est au fond la croyance de l'humanité, et peut-être d'ailleurs y a-t-il plusieurs manières d'entendre le christianisme; mais il sera catholique.

S'il objecte que c'est encore un raisonnement qui surpasse l'intelligence de la foule, je lui dirai que la foule ne raisonne pas. Cela même nous montre combien a de force le principe de l'autorité, combien il a de profondes racines dans l'homme, combien il est conforme à sa nature. Il n'est après tout que cet esprit d'unité qui rattache les uns aux autres les membres de la famille humaine : et quel peut être le fondement de la religion universelle, si ce n'est l'esprit d'unité? Quiconque s'isole, proteste; *quiconque*, par sa croyance, ne fait

qu'un avec la société qui l'entoure, est catholique ou religieux.

La foule croit : je parle pour ceux qui raisonnent.

Que l'individu raisonne donc : il fait de son intelligence un noble et légitime usage. Mais s'il arrive par le raisonnement à contredire le genre humain, il doit reconnaître à ce signe qu'il a raisonné mal, et qu'il se trompe. Ne pas voir que l'intelligence de tous est supérieure à celle de chacun, c'est le comble de la folie, ou de l'orgueil.

Mais, dira-t-on, la religion est pleine de points difficiles, énigmatiques, inexplicables... Qu'importe? En est-elle moins vraie, parce qu'elle nous étonne ? Nous sommes dans les ténèbres, ou plutôt dans un demi-jour qui nous éclaire assez pour ne pas nous perdre, laissant le reste à nos propres efforts. Nous avons la foi, nous n'avons pas l'intelligence. Que celle-ci soit notre œuvre, l'autre est l'œuvre de Dieu en nous : croire est la loi de notre être, comprendre est la tâche de notre raison. Dieu est un Dieu caché ; il ne se révèle qu'imparfaitement à nous, imparfaits que nous sommes, hôtes infirmes et misérables de la vallée des larmes, de la terre d'exil. Mais si obscure que puisse être la foi, parce qu'elle est de foi et non d'intelligence, elle est certaine, et rien ne demeure, pour qui la nie, qu'un doute sans fond. Car quiconque reconnaît en principe la foi, est religieux ; quiconque n'est pas religieux, nie ce principe, c'est-à-dire qu'il nie l'instrument social de la connaissance, il nie la société dans l'ordre intellectuel. La société toutefois ne cesse pas d'être parce qu'il la nie ; il la trouve autour de lui, malgré lui il la reconnaît, sinon comme société, du moins comme assemblage d'individus : et ces individus, qu'il ne peut anéantir, le troublent en son orgueilleuse solitude. Les *fera-t-il* tous infaillibles comme lui ? Que d'infaillibilités

diverses et contradictoires! Que d'erreurs, ou de mensonges! Rien ne se tire de là, que l'incertitude et le doute. S'il ne sont pas infaillibles, l'individu ne l'est pas, il ne l'est pas lui-même : voici l'incertitude érigée en principe. Elle ne se tire plus comme une conséquence de l'infaillibilité qu'il s'attribuait d'abord; elle est le fond de sa nature. Rien ne demeure en lui que le doute.

Quoi qu'il fasse, de quelque côté qu'il se tourne, il n'en sortira point. La voilà, cette grande maladie de notre siècle! Le doute pénètre partout, jusque dans les plus belles œuvres de nos poëtes qu'il inspire; tout en est ébranlé, tout tombe atteint de son souffle. Il n'est personne qui ne le dénonce comme le plus funeste des fléaux; et ce manque de foi, source empoisonnée du matérialisme, du désordre, de l'utopie, qu'est-il donc, si ce n'est le doute? L'erreur au moins est une ombre de la vérité; elle en tient la place, elle affirme : c'est quelque chose. Le doute est pire : connaître étant ce qu'il y a de plus nécessaire pour l'homme, il est la perte de l'homme; que dis-je? Il est la plus étrange de toutes les contradictions : il est l'impuissance qu'a de vivre un être qui vit! — On vit néanmoins, grâce à une faiblesse qui est telle qu'on n'a pas le courage de raisonner bien dans le mal; on vit, parce qu'il reste d'involontaires croyances, ces croyances dites positives, aveugles certitudes en tout ce qui regarde le corps. Mais le doute pèse : l'homme le secoue; il s'efforce de le repousser, il se lève et retombe. C'est encore un espoir et un vrai bonheur en nos tristes jours, qu'il souffre de son mal, que du fond de ses abîmes il crie, qu'il aspire à croire, le malheureux blessé du doute! Qu'attend-il? D'où vient qu'il hésite, puisqu'il n'y a pas de refuge entre un absolu scepticisme et un catholicisme rationnel, entre la mort et une vie imparfaite, mais une vie? Le parfait n'est point pour ce monde.

XI

Que l'homme donc soit catholique, c'est le terme où l'amène le développement de son être individuel et social. Au-dessus de l'individu, je vois l'humanité ; au-dessus de l'humanité, Dieu.

Ainsi s'unissent la raison et la foi : ainsi, dans l'ordre religieux qui domine tout, l'individu et la société.

N'admettre que la foi, erreur qui détruit la foi même avec la raison ; n'admettre que la raison, erreur qui détruit la raison même avec la foi : parce qu'elles reposent l'une et l'autre sur la même base.

Ainsi l'homme connaît, dans les deux termes de son être individuel et social, la vérité une. La révélation, principe de l'autorité, sur laquelle repose la foi, enseigne au genre humain, et par lui à tous les individus, ce qu'il nous faut savoir pour ne pas périr : c'est l'instrument social de la connaissance. La raison, instrument individuel de la connaissance, peut faire comprendre la même vérité que la foi se contente de faire croire. Celle-ci satisfait au besoin d'être, l'autre au besoin de créer, dans l'ordre de l'intelligence; et comme l'individu seul crée, il crée aussi par la raison, étant par la foi : heureux de rendre à la société enseignement pour enseignement, il développe son être, et hâte avec son propre développement celui de ses semblables. Le jour où la philosophie, qui est la science du vrai, égalera la foi, qui en est la révélation, sans cesser d'être d'accord avec elle, l'homme cessera de croître : le reste de la vérité, qu'il ne peut connaître tout entière, n'est point pour un esprit terrestre.

XII

Cet accord de la foi et de la raison, que je demande, est un besoin de plus en plus impérieux. Je demande que le philosophe explique les dogmes sans les altérer; qu'il tire la doctrine du sens étroit qu'on lui donne; qu'il la conserve et tout ensemble la transforme, non en elle-même, mais dans l'intelligence de l'homme.

Si les catholiques trouvent étrange ce que je viens de dire, et à quoi ils ne pensent guère pour la plupart, qu'ils me permettent de leur citer de Maistre :

« Lorsque je considère l'affaiblissement général des principes moraux, la divergence des opinions, l'ébranlement des souverainetés qui manquent de base, l'immensité de nos besoins et l'inanité de nos moyens, il me semble que tout vrai philosophe doit opter entre ces deux hypothèses, ou qu'il va se former une nouvelle religion, ou que le christianisme sera rajeuni de quelque manière extraordinaire [1]. »

Et comment? — Ecoutons ce qu'il dit encore dans un ouvrage postérieur :

« .... Attendez que l'affinité naturelle de la religion et de la science les réunisse dans la tête d'un seul homme de génie; l'apparition de cet homme ne saurait être éloignée, et peut-être même existe-t-il déjà. Celui-là sera fameux, et mettra fin au dix-huitième siècle, qui dure toujours [2].... »

Cela vous choque-t-il dans la bouche de M. de Maistre? Et que dis-je autre chose?

1. *Considérations sur la France*, p. 66.
2. *Soirées de Saint-Pétersbourg*, IIe entretien.

Ou une nouvelle religion, ou un rajeunissement extraordinaire du christianisme, transformé en science.

La première de ces hypothèses, caressée par quelques esprits chimériques, n'est pas admissible; cela résulte rigoureusement de tout ce qui précède. D'ailleurs, et supposé que l'humanité eût vécu jusqu'à ce jour sans religion véritable ou sans véritable doctrine, la doctrine nouvelle ne saurait plus être une foi, mais une science. — Reste la seconde hypothèse.

Toutefois, comme nul n'est tenu de jurer sur la parole de M. de Maistre, je veux en examiner trois autres.

Premièrement, la science exclusive, qui détruirait et remplacerait toutes les religions. Les catholiques n'en veulent point, j'imagine; ni les religieux d'aucune sorte, ni moi, sous peine de renverser ce que j'ai établi.

Secondement, la religion exclusive, qui détruirait et remplacerait toutes les sciences. Ni les savants n'en veulent, ni même les catholiques : car ils ne sauraient prévaloir contre les sciences prouvées.

Troisièmement, la religion d'un côté, les sciences de l'autre, sans accord, sans lien. Savants et catholiques semblent marcher dans cette voie, dont ils n'aperçoivent pas le péril. Il y a des savants qui ne sont pas catholiques, il y a des catholiques qui ne sont pas savants; il y a aussi des catholiques savants, et des savants catholiques, chez qui vivent côte à côte, juxtaposées, non fondues, chacune chez soi, chacune insouciante des affaires de sa voisine, la science et la religion. Or, que l'on poursuive une telle route, on aboutira fatalement, ou à la religion exclusive, si l'on a la force d'effacer en soi les siècles, ou à la science exclusive plutôt, parce que la religion et la science, différentes d'esprit, ne peuvent que se combattre, si elles ne s'accordent pas. Car il ne sert de rien de dire que chacune a son domaine propre : elles em-

piéteront l'une sur l'autre, et l'histoire le prouve. Parce que la limite de leurs domaines est imaginaire; parce qu'il n'existe qu'un domaine, le domaine de la vérité. La religion et la science ne se distinguent, après tout, que par l'esprit, non par l'objet. Qu'on sépare les domaines : soudain, ce qui est des sciences enlevé à l'esprit religieux, la religion perd sa souveraineté, et son empire diminue avec leur accroissement; ce qui est de la religion enlevé à l'esprit scientifique, les sciences s'isolent, négligent le rapport qu'elles doivent avoir avec la vérité première, deviennent futilités sans titre, curiosités creuses, et perdent leur valeur à mesure que par leur accroissement elles prennent la place de la religion. Ainsi arrive-t-il : elles envahissent pas à pas tout son territoire, et elles sont matérialistes.— De quel droit en outre interdire à l'un ce que l'on permet à l'autre? L'esprit, — religieux ou scientifique, sens commun ou sens privé, foi ou raison, — qui discerne le vrai et le faux, le discerne en tout ce qui est accessible aux hommes; et il répugne qu'une vérité qui leur est nécessaire ne leur soit pas néanmoins accessible. Que dis-je? C'est de cette répugnance même qu'il faut conclure la manifestation perpétuelle de la vérité à l'homme, parce que l'homme doit avoir perpétuellement accès auprès d'elle. Ce qui juge le vrai, le juge partout où il peut le saisir : et le vrai qu'il ne peut saisir n'est point pour lui.

XIII

Je sais que peu de religieux sont disposés à m'accorder cela. Mais ils le doivent, s'ils sont logiques. Car la foi dont ils parlent, à qui s'adresse-t-elle, si ce n'est à la raison? La raison de l'humanité à la raison de l'individu,

le sens commun au sens privé ; et c'est toujours le sens privé qui prononce en dernier ressort son propre renoncement. C'est apparemment ma raison que vous cherchez à convaincre, lorsque vous cherchez à me convaincre de la foi. Il y a donc dans la raison individuelle un principe de certitude, ou d'infaillibilité, ce qui est tout un. Et si vous me l'ôtez pour le transporter à l'humanité seule, car « nous pouvons nous tromper dans les choses mêmes qui nous paraissent les plus claires, » d'où il faut conclure, dites-vous, une autorité supérieure et seule infaillible, — ceux à qui un tel raisonnement paraît clair peuvent se tromper, d'après leur principe, dans ce raisonnement même, et la conclusion sera nulle. Et quoi que l'on me dise pour m'amener à reconnaître la raison universelle, que l'on parle à ma raison particulière, reconnue infaillible aussi : sans quoi, que pourrai-je, que douter en raisonnant pour me faire chrétien, et trouver au bout, sous le nom d'un christianisme faux, un véritable doute?

C'est pourquoi plusieurs, rejetant le système de la certitude individuelle, parce qu'il « renverse les bases de toute religion conçue comme obligatoire pour chacun indépendamment de son jugement propre, et qu'il n'est, en un mot, que le protestantisme pur, » ont rejeté également le système qui place la certitude dans la raison commune, parce qu'il n'est, disent-ils, « qu'un protestantisme plus vaste. » Il faut en effet ou les admettre ou les rejeter ensemble. Mais que reste-t-il si on les rejette ? La révélation. C'est-à-dire, « en premier lieu, que le catholicisme est en dehors de la raison humaine, qu'ainsi l'on doit y croire, croire à l'Écriture, croire à l'Église, sans aucune raison quelconque d'y croire ; que dès lors, en second lieu, ces croyances ne reposent sur rien, ou reposent uniquement sur une impression interne produite par Dieu même : *impression* dont la réalité ne saurait être prouvée, que

chacun sent en soi, qu'il n'a aucun moyen d'examiner, de vérifier, de distinguer, par quelque autre chose que ce sentiment même, des illusions dont l'âme humaine peut être le jouet : ce qui est le principe même du fanatisme dans toutes les religions et dans toutes les sectes, principe qui a le même degré de force pour justifier chacun dans la sienne. Il résulte enfin du même système que, dans tout ce qui n'est pas l'objet de l'enseignement de l'Église, il n'existe aucune vraie certitude pour l'homme[1]. » D'ailleurs, les partisans de ce système cherchent à le prouver, et je ne vois guère à qui s'adressent leurs preuves, si ce n'est à la raison de l'homme, voire de l'individu : ce qui est implicitement reconnaître jusque dans l'individu un principe de certitude, ou d'infaillibilité.

Si l'on me dit que c'est le protestantisme ou le rationalisme pur, je réponds que la raison privée ne tient pas son infaillibilité d'elle-même, mais de la raison commune, dont elle tient son être, comme la raison commune tient son être, et son infaillibilité de Dieu. Mais la raison en soi, qu'elle soit divine ou humaine, et celle-ci manifestée à l'humanité ou à l'individu, étant la même partout, a partout la même marque d'infaillibilité, c'est-à-dire qu'elle reconnaît la vérité ou l'erreur au même caractère d'accord intrinsèque ou de contradiction.

XIV

Aussi la plupart des religieux admettent-ils le droit de la raison : seulement ils le bornent, et ils ne s'aperçoivent point que le borner, c'est le nier. Si elle peut prononcer infailliblement sur les preuves de la doctrine, elle le peut

1. Lamennais, *Mélanges*.

sur la doctrine même une fois comprise; ou, si l'on di qu'elle ne le peut, parce qu'elle n'en saurait avoir un intelligence pleine, comme elle ne saurait avoir une intel ligence pleine de rien, elle ne le peut sur rien : ce qu ramène en toutes choses l'incertitude et le doute.

Que si je n'en ai aucune intelligence, qu'est-elle pou moi qu'une parole vide?

Que si je n'en ai pas l'intelligence suffisante, je m'abs tiendrai, et croirai sans comprendre, jusqu'à ce que je m trouve dans la condition requise, qui est que je voie clairement l'accord intrinsèque.

Vous dites que l'homme ne se trouvera jamais dans une telle condition : Qu'en savez-vous? Vous êtes de ceux qui ne croyez point la philosophie possible : à la bonne heure; mais condamneriez-vous l'effort de ceux qui la croiraient possible et qui tenteraient de l'édifier? Pourvu qu'ils évitent de prononcer sur ce qu'ils ne comprennent pas, quel droit avez-vous d'exiger autre chose? Et s'ils arrivent à comprendre, n'en serez-vous pas plus avancés vous-mêmes?

— Mais ils n'y arriveront pas, parce que la doctrine est pleine de mystères. — Quand ils cesseraient d'être mystères, cesseraient-ils d'être vérités? Ils n'en seraient que plus vérités, s'il se peut, puisqu'ils n'en seraient que mieux en rapport avec l'intelligence.

— Mais Dieu est incompréhensible. — Il est vrai; et il est encore vrai que rien n'est compréhensible que par Dieu. Donc toutes choses nous sont incompréhensibles, comme Dieu; et Dieu nous est compréhensible, comme les choses qu'il nous est donné de connaître. Cette contradiction est aisée à résoudre. La raison est partout la même, en soi, c'est-à-dire en tant qu'intelligence de la vérité; mais la raison humaine, identique à la divine sous ce rapport, *n'est pas* toute la divine : ce qui dépasse l'homme est

absolument incompréhensible à l'homme, et par suite absolument inexprimable pour lui ; aucune langue d'ici-bas ne le saurait porter. Il n'en est pas ainsi des dogmes, puisque, si mystérieux qu'ils soient, ils sont exprimés, et par conséquent à quelque degré compréhensibles. Quand donc on parviendrait à les comprendre, à les établir rationnellement en eux-mêmes, serait-ce là détruire le dogme de l'incompréhensibilité divine [1] ?.

Et certes, si la vérité a été révélée aux hommes parce qu'elle leur est nécessaire, il suit que nulle autre ne leur a été révélée que la vérité nécessaire, et il répugne que la vérité qui leur est nécessaire, et qu'ils doivent connaître, leur soit incompréhensible néanmoins. C'est déjà la comprendre un peu que la connaître, pour qui connaît en elle autre chose que de purs mots ; et qui en a l'intelligence encore vague, l'a déjà pleine en germe : que le germe se développe, elle est comprise, et devient philosophie, de religion qu'elle était.

D'ailleurs, s'il faut à l'homme, non certes la perfection absolue, mais cette perfection relative, ce calme de la nature satisfaite que saint Augustin appelle excellemment la *tranquillité de l'ordre*, il lui faut la connaissance de la vérité, comme on l'a fort bien établi pour en déduire la religion ; et il lui en faut aussi, pour le même motif, l'intelligence. Ceux qui, raisonnant de la sorte, s'arrêtent à la religion, s'arrêtent à moitié route : qu'ils poursuivent, la philosophie est au bout. L'homme alors ne verra point Dieu face à face, mais il le verra comme il doit le voir pour qu'il se repose dans le contentement de son esprit.

La nature de la raison, qu'elle soit individuelle ou commune, et humaine ou divine, est la même [2], car la raison

1. Voir *La Religion au dix-neuvième siècle*, XVIII et XIX.

2. Abstraction faite, bien entendu, du mode d'opérer ; il ne s'agit ici que de l'intelligence *en tant qu'intelligence*.

est raison partout, partout intelligence du vrai. Mais la raison humaine ne participe que jusqu'à un certain point de la divine ; toute la vérité n'est pas pour l'homme : voilà une différence de degré. Quelle différence y a-t-il entre la raison individuelle et la commune ? Elle n'est pas de nature; elle n'est pas non plus de degré : car la vérité qui est pour l'homme est pour tout l'homme. Tout ce qui est accessible à la raison du genre humain l'est donc à la raison de l'individu, et la foi doit pouvoir, si elle est véritable, se transformer en science.

En quoi diffèrent donc le sens commun et le sens privé, puisque ce n'est ni par le degré ni par la nature ? C'est que le vrai se manifeste au sens privé par le sens commun ; la parole, expression du vrai que possède le sens commun, est le milieu par où le vrai de sa propre lumière illumine le sens privé. Mais l'individu, qui tient de l'humanité tout son être, en tient la vérité d'abord : ainsi, parce qu'il faut qu'il soit, il la connaît avant même de la comprendre, et il la comprend ensuite, parce qu'il faut qu'il produise, ou qu'il se développe.

CHAPITRE IV

LA PHILOSOPHIE DANS LA CIVILISATION

1. Que l'œuvre de l'homme est de reconnaître, dans la morale qui lui est donnée par Dieu, la doctrine qu'elle implique. — 2. Résumé des considérations qui précèdent. — 3. Autorité et liberté. — 4. Que la liberté donne l'égalité et la fraternité comme de surcroît. — 5. Que, sans liberté, pas de justice, ni de bonheur. Que le vrai des principes de la révolution est le christianisme même, logiquement développé par les âges. — 6. Que les philosophes ont trop oublié que toute liberté suppose une autorité qui la règle. — 7. Que l'autorité, dans l'ordre de la vérité rationnelle ou de la philosophie, c'est la méthode.

I

Déjà se dessine le rôle de la philosophie. — L'homme est un être libre, créé pour agir, responsable de l'œuvre, bonne ou mauvaise, qu'il accomplit dans la conscience de sa liberté et de son devoir. Si le Créateur n'eût pas enseigné ou révélé à cet être qui devait agir la doctrine au moins essentielle de ses devoirs, il n'eût créé qu'un je ne sais quoi incomplet, sans ordre et sans règle, sans forme et sans nom : il n'eût point créé l'homme. Donc il y a une morale qui précède tout effort de l'activité humaine, toute science, toute conduite, tout travail, et jusqu'à la recherche de cette morale même, laquelle donc lui est dès le principe et directement manifestée de Dieu : c'est la part de Dieu dans l'œuvre des destinées de l'homme ; mais voici la part de l'homme : en déduire tout l'ensemble de ses devoirs dans l'univers, dans l'humanité, dans la

cité, dans la famille; comprendre pour cela l'esprit et la raison de la doctrine morale qui lui fut révélée de Dieu, c'est-à-dire chercher à connaître, par la vertu de l'intelligence active ou de l'entendement pur, la doctrine métaphysique impliquée dans la morale. Et cela, c'est faire de la philosophie.

Ainsi l'homme, dès le commencement du monde, philosopha. Il ne lui fut rien révélé, que la morale. Et la grande révélation de l'Évangile, est-elle autre chose qu'une doctrine morale? Tout le dogme y est contenu, sans doute, mais impliqué, latent, nullement manifeste : si bien que beaucoup d'interprétateurs des Écritures n'ont pas su l'y voir, que nul ne l'y verrait seul, et que l'Église est nécessaire pour l'en dégager peu à peu. Qu'étaient-ils donc, ceux qui firent la théologie? Des philosophes.

II

Tout ceci est gros de conséquences. Mais je crois qu'il ne sera pas inutile, avant de les montrer, de rappeler l'ensemble des considérations qui précèdent.

L'humanité ne demeure pas immobile, assise en quelque sorte dans une profonde contemplation d'elle-même. Cette contemplation de soi ne convient qu'à l'être parfait, à Dieu. Tout ce qui est, et qui n'est pas Dieu, marche vers Dieu comme vers le centre qui attire éternellement toutes choses; l'humanité marche aussi vers ce Souverain Être, et elle le sait, — car elle a conscience. Elle tend donc vers le bien, elle cherche à l'atteindre, sans l'atteindre toutefois, parce que le bien est Dieu. Non que, Dieu étant son parfait bonheur, elle doive être toujours malheureuse : il faut au contraire que le bonheur se proportionne pour elle à la mesure de ses autres biens, ou des autres faces du bien

qu'elle possède, c'est-à-dire à la mesure de son être; car un bonheur absolu lui échapperait, elle ne comporte ni cet absolu ni aucun autre.

Le cri de cette aspiration incessante vers le bien, voilà le cri de l'humanité; le cri des siècles est l'appel que chaque siècle fait à ce bien suprême, selon qu'il se le représente sous une forme plus ou moins vraie, plus ou moins trompeuse. Le bien est accessible, je ne dis point dès ici-bas, mais il est accessible en la mesure que comporte notre être faible et grand, laquelle consiste dans une juste proportion entre les divers aspects du bien qui est le nôtre. C'est déjà l'harmonie.

Or, quelle est la forme sous laquelle notre siècle se représente et cherche le bien? Le bien-être, ou plus généralement le bonheur. Et le bonheur, qu'est-il?

Chacune de nos facultés aspire à une certaine fin qui lui est propre. Tant qu'elle n'a pas atteint sa fin, elle souffre, ou nous souffrons par elle; cette souffrance est le besoin. Toute satisfaction de nos besoins retentit dans notre sensibilité d'une manière qui est plaisir, et la satisfaction générale ou une de nos divers besoins est en nous le bonheur. Le bonheur est le bien senti en nous, et il n'est pas hors de ce bien, dont il n'est que l'intime sentiment : le bien pour nous est la satisfaction de nos besoins; le bonheur, cette satisfaction sentie. Voilà ce qu'il faut poursuivre : non le bonheur en soi, qui n'est point, mais cette satisfaction de nos besoins qui le donne, ou qui l'est.

Quelques-uns de nos besoins ne peuvent être satisfaits sur la terre, car ils aspirent à l'infini, et l'homme ne se borne pas à ce monde où il s'arrête une heure en passant. En outre, l'un est satisfait sans que l'autre le soit; il y a plaisir et peine tout ensemble, et la peine ôte le bonheur. C'est donc le développement harmonieux de tout son être que l'homme doit chercher.

Un seul besoin oublié, il n'en faut pas davantage pour souffrir. La souffrance est plus grande, quelquefois mortelle, si les besoins ne sont pas satisfaits dans leur proportion, s'il y a défaut d'harmonie ou désordre.

Le désordre est le mal de ce siècle.

Ce siècle cherche le bonheur. En quoi il n'a pas tort: car, comme le bonheur consiste dans l'harmonie, qui est la condition de l'existence même, à mesure qu'on a plus de bonheur, on a plus d'être; et c'est chercher l'être que chercher le bonheur.

L'harmonie est l'âme de toutes choses. Elle est l'unité dans la variété, Dieu dans le monde : la variété sans l'unité ne serait que néant, néant le monde sans Dieu. Elle est dans tout, elle est dans l'homme : dans le corps, dans l'âme, dans cette union du corps et de l'âme qui est l'homme même; l'homme est une harmonie vivante.

Tous nos besoins se résument à deux : conserver et développer notre être. Chacun à son tour est triple, parce que nous sommes corps et âme, et leur union. Triple est donc le besoin d'être : propriété, religion, morale; triple celui de créer : industrie, science, art. — L'individu seul n'est rien, car il ne peut se reproduire; et l'homme repose sur la famille, fondement de la société. De là une harmonie nouvelle, rapport des hommes entre eux, la fraternité ou l'amour. Que l'état économique s'accorde avec l'état religieux par la morale qui en est le lien, telle est l'harmonie de la société. Toute société conséquente avec elle-même est heureuse parce qu'elle est dans l'ordre; toute société inconséquente est dans le désordre, et souffre.

Or, la société actuelle néglige et un ancien et un nouveau besoin : elle semble avoir brisé avec le passé, et elle n'est pas encore dans les voies de l'avenir. Les uns, qu'on dit arriérés, demandent la foi, ou l'unité, l'autorité, le *devoir;* les autres, qu'on dit novateurs, demandent le

bien-être, ou la variété, la liberté, le droit. Qui a raison? Personne en ce qu'il rejette, chacun en ce qu'il veut. Les uns et les autres ont donc raison : la société ne donne raison ni aux uns ni aux autres. L'autorité ni la liberté ne sont satisfaites.

De là le désordre, poussé de nos jours à son comble : le caractère de ce siècle est, si l'on peut le dire, une organisation du désordre. Désordre dans la famille, que ne respectent point les guerres sacriléges de l'opinion; désordre dans l'état économique, théâtre de luttes furieuses, dans l'état religieux et l'état moral, où se livrent de toutes parts les plus implacables batailles; désordre dans la science et dans l'art; désordre dans l'industrie, où règne la concurrence effrénée. Aussi le matérialisme est-il partout; partout la préoccupation exclusive des choses matérielles, jointe à la plus profonde indifférence sur tout ce qui n'est point chair et pourriture : l'homme *positif* ne fut inventé que de nos jours, et tous les dédains de nos honnêtes gens retombent sur ces nobles soucis qu'ils insultent du nom de rêveries creuses. Quelle est la religion de notre temps? Le culte de la propriété. C'est elle que chacun adore, les uns ne songent qu'à la défendre, les autres qu'à l'envahir; nul ne s'inquiète d'une religion où Dieu entre pour quelque chose : la société est athée. Mais si l'on ne songe plus à Dieu, on songe à la propriété, cette seule réalisation possible des convoitises de la chair. Que dirai-je? Si je vais plus loin, je vois, pour la famille, le mariage marchandise; je vois l'industrie souveraine, la science qui s'abaisse jusqu'à n'être plus que sa très-docile servante, — l'art même, l'art sacré, qui se fait industriel!

Ah! le matérialisme fait le désordre, et le désordre l'utopie, enfant de la souffrance! Eh bien! l'utopie elle-même se laisse emporter au principe du désordre et de

la souffrance qu'elle veut détruire : elle est matérialiste.

Il y a dans notre siècle plus de bien-être que jamais, et on se plaint plus que jamais : signe manifeste que le mal est ailleurs. Le mal qui nous tue, c'est le matérialisme; c'est l'absence de cette harmonie constitutrice de l'homme entre l'âme et le corps, entre l'état religieux et l'état économique, entre la doctrine sainte et la propriété. La société n'a point d'âme. Le principe d'unité lui manque, et elle demeure dans son chaos.

Quand le règne prochain de la liberté et de l'autorité morale, de la justice, redouble encore le besoin de la foi, la foi est morte parmi nous.

Je le dis avec douleur, mais cela est : et qui me contredira? S'il est des hommes qui vivent au jour le jour, prenant l'intérêt pour mobile et pour vertu le zèle de leurs convoitises, sans s'inquiéter ni de Dieu ni d'eux-mêmes, qu'ils se lèvent, et que leur indifférence rende témoignage de ce que je dis ! S'il en est d'autres, moins misérables et plus malheureux, qui vivent, l'âme inquiète, dans l'incertitude du vrai, qu'ils se lèvent, et que leur angoisse rende témoignage de ce que je dis. S'il en est enfin qui conservent une ferme foi, qu'ils se lèvent, et que la tristesse même de leur foi solitaire rende témoignage de ce que je dis !

La religion est donc nécessaire. Donc elle est. D'où vient néanmoins que l'on ne croit presque plus, et qu'elle semble mourir dans le cœur des hommes? De ce que, non pas la religion, mais beaucoup de religieux repoussent l'esprit moderne, même en ce qu'il a de juste. Le monde marche, ils se sont arrêtés; ils le rejettent, parce qu'ils ne le comprennent point : le monde les rejette à son tour, et il rejette aussi la religion, qu'il confond avec eux, ce qu'ils ont affecté eux-mêmes de se confondre avec

Mais la religion, qui est le lien de Dieu, l'être im-

muable et de l'humanité progressive, céleste et terrestre à la fois, immobile en tant que céleste, se développe en tant que terrestre, avec tout ce qui est de la terre, dans l'âme des hommes, qui de plus en plus peut comprendre le vrai, aimer le beau, vouloir le juste, qui devient de plus en plus religieuse, de plus en plus sainte.

Le développement de l'homme est celui de la liberté, qui est en quelque sorte son être même. La liberté seule, c'est l'individu : mais en face de l'individu, mettons la société, qui est aussi de l'homme; c'est mettre, en face de la liberté, l'autorité, et en face de la raison, la foi.

La vérité se révèle, ou apparaît, si l'on veut, à l'homme: elle est le verbe qui illumine tout homme venant en ce monde. L'individu ne la voit pas du premier coup d'œil: il cherche à la voir par les forces de son esprit, il raisonne; la raison, ou plutôt le raisonnement, est l'instrument individuel de la connaissance humaine. — Le genre humain la voit, au contraire, par une révélation immédiate, extérieure, parlée, permanente, — la foi, instrument social de la connaissance humaine. La raison et la foi se soutiennent l'une l'autre, loin de se détruire.

Ainsi le développement de l'homme individuel et social mène à la religion : la religion doit se faire nouvelle à son tour, et développer le côté terrestre de son œuvre, au lieu qu'elle n'en a développé que le côté divin, puis s'est arrêtée comme ne comprenant plus la marche du monde : elle a subi une passagère mort, parce qu'une chose qui n'avance pas ici-bas, recule, ou paraît reculer du moins lorsque tout avance autour d'elle.

Les uns ne voient que l'individu, les autres que la société : nous voyons l'homme. Les uns disent liberté, les autres autorité : nous disons justice. Les uns invoquent la variété, les autres l'unité : nous, l'harmonie.

III

Le droit répond au devoir : je suis obligé de développer mes facultés, de tendre à ma fin ; c'est mon devoir : mon droit est que nul ne m'en empêche, que nul ne mette obstacle au déploiement de mon être. Tel est donc mon devoir, tendre à ma fin, et l'atteindre. Que je la manque, voilà un désordre, devoir non rempli, dont quelqu'un est coupable. Est-ce moi ? — Oui, si l'on me laisse libre, si je ne rencontre aucune entrave, aucune limite, que la limite naturelle de mes facultés qui bornent et ma puissance et mes besoins, je peux accomplir mon être et arriver par la vertu au bonheur que Dieu m'ordonne : que je n'y arrive point, c'est ma faute alors, et nul autre n'est coupable ni punissable que moi-même. Mais si l'on ne me laisse pas libre ? Je manque ma fin, c'est la faute de qui met obstacle à mon œuvre : il y a toujours un coupable, c'est celui-là ; individu ou société, qu'importe ? Il faut que je sois vengé, moi qui souffre, et que l'auteur du désordre soit puni. Nul donc ne peut, sans se rendre coupable, se poser au travers du développement de mon être ; nul n'a le droit, individu ou société, d'apporter aucun empêchement à mon libre travail : et ainsi la liberté, c'est le droit. Le droit et le devoir ne se peuvent séparer, ils vont toujours ensemble : l'un sans l'autre ne serait pas la justice ; ils la consomment l'un avec l'autre.

La liberté est-elle un droit ? — Singulière demande ! Mais il n'y a plus, sans elle, ni droit ni devoir, il n'y a plus d'obiigation morale. La liberté est la puissance que j'ai de vouloir ou de ne vouloir point selon que je le juge à propos : elle est ma volonté, ma personne, la force, *non qui* est en moi, mais qui est moi-même. Comment, si je

n'ai pas cette puissance, puis-je régler ma conduite? Ou je marche dans le chemin de ma vie comme le soleil m'éclaire sans qu'il soit possible à ses rayons de ne pas m'éclairer, comme les astres qui roulent au-dessus de ma tête tournent fatalement, invinciblement, dans le cercle que Dieu les contraint de suivre; ou, dis-je, l'ordre éternel me domine et m'entraîne; je ne commets plus de fautes, puisqu'une puissance qui n'est pas moi les commet en moi; il ne reste pour moi ni bien ni mal, ni vertus ni vices : ou je suis libre. La liberté est la condition du bien : elle est le droit fondamental sans lequel il n'en est pas d'autre; elle est, en un sens très-vrai, tout le droit.

La liberté est-elle donc le droit de tout vouloir? Non : elle en est la puissance, elle n'en est pas le droit. Considérée en elle-même, elle est le droit : nous pouvons, nous devons en user; elle est inaliénable, imprescriptible, sainte comme la justice, qui ne saurait être sans elle. Mais elle n'est pas le fondement de la justice, elle n'en est que la condition. Elle est le droit, condition du devoir : le devoir est le fondement de la justice. La justice n'est pas arbitraire, elle ne change pas au gré des caprices d'un législateur, elle est absolue, et repose sur un fondement absolu, sur la connaissance du bien. Le bien, pour un être donné, est l'accomplissement de son être; et comme toutes les fins de tous les êtres concourent, par une merveilleuse harmonie, à la fin universelle de l'être, tendre à sa fin, accomplir son être, c'est vivre dans l'ordre de la nature, et selon Dieu, qui a créé les êtres solidaires. Donc, deux éléments constituent la justice : l'idée du bien, qui en est le principe; la liberté, qui en est la condition. Il faut que la connaissance du bien s'impose à la liberté, et que la liberté se conforme à cette connaissance. Il ne nous est donc pas permis d'agir à notre caprice au nom de la liberté.

Nous avons le droit d'en user, nous n'avons pas celui d'en user mal.

Je conjure que l'on me pardonne d'être bref en un pareil sujet. Il m'est impossible de m'enfoncer ici dans l'étude morale, inépuisable objet de la méditation des sages ; je ne peux qu'effleurer à peine ces mille points délicats qui dominent tout, que nul homme n'ignore, que nul toutefois ne semble connaître, et dont l'oubli fait la misère des siècles ! Je n'ai qu'un mot pour tant de choses que je voudrais rappeler et fixer à jamais au fond de toutes les âmes : car, si on les néglige, il n'y aura sur la face du monde que servitudes ou luttes aveugles, et toujours des larmes avec du sang !

Oui, la liberté est le droit, et elle ne nous donne pas le droit d'agir à notre caprice. Que l'on ne prenne pas ceci pour une vaine et chimérique distinction soufflée par je ne sais quel pédantisme d'école. C'est parce qu'on ne le veut pas comprendre, que l'on tombe dans des erreurs dont les suites épouvantent. Les uns ne reconnaissent point la liberté elle-même comme le droit; les autres étendent le droit de la liberté à ses actes. Tel est l'aveuglement des hommes, que beaucoup s'étonnent peut-être à la lecture de cette phrase, et affirment comme une chose évidente que la liberté n'est pas le droit, ou que le droit s'étend de la liberté aux actes de la liberté. Ils partagent l'une ou l'autre de ces deux erreurs ; qu'ils y songent : l'une et l'autre anéantissent toute morale.

Car, si la liberté n'est pas le droit, c'est que nous ne sommes pas libres : ce n'est pas nous qui agissons, une fatalité agit en nous, dont nous ne sommes pas les maîtres, mais les esclaves ; nous ne sommes responsables ni de bonnes, ni de mauvaises œuvres, il n'y a plus de justice, plus de morale.

Si, d'autre part, le droit s'étend de la liberté aux actes

de la liberté; si, parce que l'usage de la liberté est le droit, nous avons le droit d'en user comme il nous plaît, alors, quelque usage que nous en fassions, nul, non pas même Dieu, ne peut nous le reprocher, moins encore nous en punir, puisque nous sommes dans notre droit. De là, je ne dis point que nous ne sommes responsables ni de bonnes ni de mauvaises œuvres, je dis qu'il n'y a plus pour nous de bonnes ni de mauvaises œuvres, il n'y a plus de justice, plus de morale.

Le droit n'est donc que dans la liberté, ou dans l'usage de la liberté, considéré en lui-même. Une fantaisie me prend, je jette dans un plaisir, ou dans un achat frivole, mille écus que réclamait une plus utile dépense. Libre, j'use de ma liberté, c'est mon droit; j'en use mal, c'est mon crime.

Cette distinction bien comprise résout, ce semble, le difficile problème de la liberté. Ma liberté est ma dignité, ma noblesse, ma force, elle est ma personne même; je ne puis rien, je ne suis rien sans elle; elle est donc mon droit, nul ne peut m'en ravir l'usage. Mais le mauvais usage de cette liberté que nul ne peut me ravir, doit être puni. Telle est la sanction morale; ainsi le demande l'inviolable justice.

La liberté, comme le reste, se produit dans l'âme, dans le corps, dans l'union de l'un avec l'autre : au point de vue religieux ou spirituel, liberté de la pensée; au point de vue économique ou physique, liberté du travail, de l'action; au point de vue moral ou humain, liberté de la parole, de la presse, de la prédication, de toute manifestation de l'âme.

La liberté, dans l'ordre religieux, condamne toute violence, toute peine, toute pression extérieure qui force, ou plutôt qui refoule la pensée; mais la pensée libre est, pour cela même, responsable de ses erreurs devant Dieu,

qui les juge : Dieu seul sait reconnaître si l'homme qui use de la liberté de penser est animé d'un esprit de vérité ou d'un esprit de mensonge.

La liberté condamne, dans l'ordre économique, ces contraintes, ces servages, qui exploitent l'homme, qui le privent du fruit de son labeur, qui lui arrachent sa propre action, la plus sacrée des propriétés, et les propriétés qu'il eût pu produire. Qu'il soit donc pleinement libre de son travail et de tous ses actes, mais. pour cela même, responsable et toujours jugé selon qu'il en use.

La liberté, dans l'ordre moral, s'oppose à ce qu'une censure ou un tribunal enchaîne la parole de l'homme : que l'homme soit donc pleinement libre dans la manifestation de son âme, mais, pour cela même, responsable et toujours jugé selon qu'il en use.

Et, l'ordre politique étant la forme et le gardien de l'ordre social, ces trois libertés s'expriment par la liberté politique. Car, si la liberté est le droit, elle est le droit pour tous : tous donc, tant que nous sommes, pensons, parlons, agissons, selon notre devoir, responsables par devers Dieu, mais Dieu seul, parce qu'il est seul juge de la pensée, principe de la parole et de la conduite ; tous libres, sans que nul puisse détruire, au profit de sa propre liberté, la liberté, ni donc, en aucune sorte, la personne d'autrui. Le rôle de l'État est de sauvegarder cette liberté, qui n'est autre chose que l'égalité devant la justice.

Ainsi se concilie la liberté avec l'autorité : conciliation nécessaire ; car, qu'est-ce que l'autorité, si ce n'est le bien, qui ne détruit pas la liberté, mais la suppose en s'imposant à elle ?

Or cette conciliation si nécessaire a-t-elle été comprise ? Du temps où régna l'autorité, a-t-elle tenu quelque compte de la liberté ? Et, par une inévitable réaction, la *liberté*, réclamant à son tour, n'a-t-elle pas secoué l'auto-

rité sous toutes ses formes? N'a-t-on pas cru que les actes qui ne relèvent pas de la justice des hommes sont tous également justes, parce que l'État n'y saurait toucher sans se méconnaître soi-même? Et parce que devant l'État la responsabilité doit être niée de tout ce qui ne lèse pas autrui, n'a-t-on pas tenté de la nier devant Dieu? La liberté de penser a enfanté l'indifférence en matière de doctrine : sous prétexte que l'opinion est libre, c'est-à-dire que nul homme n'a le droit de la contraindre, on ne songe plus que la vérité a ce droit, et que l'on est coupable de l'erreur, lorsque c'est l'intérêt, ou l'orgueil, ou la précipitation d'un esprit négligent, ou même l'insouciance, qui l'a produite; et le christianisme s'efface dans les âmes; peu d'entre nous demeurons fidèles au vieux culte, hélas! d'une fidélité souvent chancelante, que frappent et ébranlent sans cesse les tempêtes du dehors! La liberté de parler et d'écrire est la boîte de Pandore, au fond de laquelle est-ce tout au plus si l'espérance demeure; la liberté d'agir n'est jusqu'ici, sous le nom d'organisation du travail, qu'un problème, et d'autant plus menaçant qu'il est plus mal posé; la liberté politique a rempli l'histoire de luttes et de larmes trop stériles : car le jour de la justice ne brille pas encore sur le monde, et, après tant d'exagérations fatales dont je ne veux pas faire le lamentable récit, Dieu seul sait combien restent encore parmi nous de tristes servitudes!

IV

Nous sommes égaux, puisque nous sommes libres. — Vous n'êtes point supérieur à moi; j'ai autant de droits que vous au bien-être : ainsi parle l'orgueil du siècle. J'accepte ce langage, pourvu qu'il ne signifie qu'une

chose, savoir, que nous sommes égaux par nature, c'est-à-dire que nous avons tous la nature humaine. Nous sommes égaux, identiques même, par ce qui nous fait hommes. Mais ce fond commun ne se modifie-t-il pas en mille manières différentes? Est-il si rare que le bonheur pour l'un soit pour l'autre le malheur? La nature, invariable et une dans ce fond qui n'est pas moi ni un autre, mais nous tous, n'offre-t-elle pas, dans ce qui constitue nos personnes, une variété prodigieuse et une profonde harmonie d'aptitudes diverses, de puissances inégales, de modifications faites pour concourir, l'une avec l'autre, toutes ensemble, au but du genre humain?

De là un nouveau principe, le principe de l'être social, qui répond au principe de tout être : l'union. C'est le troisième terme, et le plus noble, du moderne symbole, — fraternité. Il représente plus vivement encore l'égalité de notre nature et de notre race, avec le plus profond de tous nos besoins, le besoin de l'ordre, de l'harmonie, de l'amour: la société et l'individu, l'unité et la variété, l'autorité et la liberté, conciliés et unis.

Tenons compte des variétés individuelles. Là est l'erreur du communisme: il nie la personne, l'un des deux termes qu'il faut unir. On a vu qu'il ne le nie que parce qu'il l'exagère, et que par suite il exagère l'autre jusqu'à le nier de même: en sorte qu'il méconnaît tout l'homme.

Là est aussi l'erreur de ces chimériques qui demandaient un partage égal des fortunes: j'accorde que ce partage ne soit pas la plus sotte rêverie qu'ait pu enfanter un cerveau humain, la part de chacun aura-t-elle pour tous la même signification? Ce qui est richesse pour celui-ci ne sera-t-il point pauvreté pour celui-là? Et cette égalité brutale ne sera-t-elle point la pire inégalité?

D'ailleurs est-il vrai que vous ne deviez pas être plus heureux que moi, ou moi que vous? La nature n'a pas

donné plus de droits à l'un qu'à l'autre, je le veux : mais notre conduite, qui est notre œuvre? Mais notre travail, notre vertu, nous-mêmes? Car enfin il ne faut pas oublier la sanction morale, le châtiment du crime, la peine et la récompense, la loi inévitable, parce qu'elle est juste, de l'enfer et du ciel!

Que l'on considère donc que ces modifications prodigieusement variées qui nous viennent de la nature couvrent une harmonie merveilleuse. Si chacun de nous atteignait son entier développement, qui est sa propre fin, il serait parfait pour lui-même, et en parfait accord avec ses semblables dans l'harmonie de l'homme : l'individu et la société seraient heureux. Il faudrait que la société, sans rien livrer à la naissance ni à aucun autre hasard, s'efforçât pour que chacun, se développant selon son être, concourût de la sorte par son développement propre au bien commun : ainsi, après avoir tout donné à l'individu, elle en retirerait tout.

V

La pleine et franche liberté amènerait cela. Car que sont les deux termes contraires qui s'impliquent l'un l'autre? En face de l'individu, la société; en face de la liberté, la liberté pour tous, c'est-à-dire la société encore, c'est-à-dire l'autorité qui s'impose à la liberté et qui la limite.

On appelle liberté le libre arbitre : l'esclave est libre, tout homme l'est, sauf peut-être le fou. On appelle aussi liberté la puissance d'agir : qui est libre de la sorte? Nul ne l'est que d'une liberté bornée par la nature même; beaucoup le sont encore moins, et leur liberté rencontre une borne plus prochaine dans le caprice des hommes.

Le libre arbitre ne saurait être ravi : on peut enchaîner le corps, mais non pas l'âme. Le pût-on, il est visible que qui ravirait le libre arbitre à un homme commettrait contre cet homme non pas un crime, mais le crime par excellence, lui ravissant mille fois plus que la vie, je veux dire l'être moral, l'âme tout entière, et jusqu'à la possibilité du devoir.

La puissance d'agir n'est pas le libre arbitre. Tandis que celui-ci, étant absolu, n'a pas de bornes (car il se peut que je veuille l'impossible, et ma volonté, que la possibilité même ne borne pas, voilà mon libre arbitre), mon entendement, mon sentiment, mon organisme, mesure et borne chez moi la puissance d'agir. L'homme peut aussi, par un abus de force, la borner et me mettre en sa servitude. Pourquoi la puissance d'agir, lorsque l'homme ne la borne point, s'appelle-t-elle, comme le libre arbitre, liberté?

C'est qu'elle est l'ensemble de mes facultés, l'être qu'il m'est ordonné de développer et d'accroître selon sa fin: et l'accomplissement de ce devoir, qui renferme tous mes devoirs, est remis à mon libre arbitre. Que je le fasse, me voilà sage, parce que je me suis efforcé pour le faire; me voilà heureux, parce qu'il est la satisfaction de mes besoins, en même temps que le développement de ma nature; il est et ma vertu et mon bonheur, il est mon bien. Quiconque donc m'enlève ma puissance d'agir, ou seulement la borne chez moi, — outre qu'il dispose contre mon gré de ma propriété la plus intime, — enlève ou borne mon bonheur tout ensemble et ma vertu; il se rend coupable, à mon préjudice, et à son profit, jusqu'à ce que Dieu le frappe, de tout ce que je dois faire et qu'il m'empêche de faire; il attente à l'instrument de ma volonté, non à mon libre arbitre, mais au pouvoir sans lequel mon libre arbitre est stérile, sans lequel je ne puis concourir à *cette fin* générale des êtres qui est la raison de mon pro-

pre être : il viole en moi l'ordre, et, que dis-je? l'ordre de l'univers.

Laissons donc à chacun, avec son libre arbitre, sa force même. Que nul, ni individu, ni société, ne la lui enlève : il peut se développer tout entier, et l'entier développement de chacun serait, non moins que le bien de chacun, le bien de tous; mais il doit ce qu'il peut, et il en répond à Dieu, qui le frappe dès ce monde, s'il ne l'accomplit pas, par l'inquiétude des besoins non satisfaits, par l'angoisse du vain désir, par le tourment de son être manqué, par le malheur.

Aussi la moindre atteinte portée à la liberté, même au nom du bien-être, amène-t-elle, au lieu du bien-être, la souffrance avec le désordre. Il ne faut donc pas chercher l'égalité et la fraternité en dehors ou en outre de la liberté : la pleine liberté pour tous est l'égalité, et l'égalité de la liberté, absolument réalisée, serait la fraternité.

Tous les hommes sont frères. Pourquoi des priviléges, pourquoi le règne de l'ambition injuste et de l'orgueil mauvais, où ne devrait régner que l'amour?—C'est qu'il y a, dit l'égoïste, des forts et des faibles, des hommes d'esprit et des sots. Défendra-t-on aux uns d'avoir du mérite, parce que les autres sont imbéciles ou paresseux? — Sophisme, sophisme. Que chacun atteigne le plein développement de son être, mais chacun, le petit ainsi que le grand, et que la société ne vienne pas introduire parmi les hommes le privilége odieux à la nature. La nature a fait les hommes inégaux? Oui, mais enfants d'une même famille, membres d'un même corps : qu'un seul membre souffre, tout le corps souffre. C'est à ceux qu'elle a faits riches de ses dons de payer pour ceux qu'elle en a faits pauvres; plus de faveurs imposent plus de devoirs : que celui qui a des bras travaille la terre pour le bien de tous, et que celui qui a une tête conduise pour le bien de tous l'œuvre qu'il est

capable de conduire. Respect à la force, dites-vous? Et moi je dis : respect à la faiblesse! La faiblesse est chose sacrée; et nous qui sommes forts, Dieu nous demandera compte de la force dont il nous a confié l'usage. Nul ne peut se suffire à soi-même: malheureux, qui veulent s'élever, et qui ont plus besoin que personne de ceux que foule leur orgueil! Si l'éducation, qui fait l'inégalité plus encore que la nature, donnait à chacun son propre développement, il n'y aurait pas un homme qui fût inutile en ce monde, pas un qui par quelque endroit n'égalât les autres, et l'on verrait que l'inégalité, ou plutôt la différence des individus a une raison plus haute, et forme comme un concert du tout.

Telle est la fraternité : point d'oppression ni d'anarchie, mais l'harmonie et l'amour.

Hélas ! cet idéal est encore loin de nous, je le crains : mais je sais qu'il arrivera. Car le christianisme doit s'accomplir sur la terre avant de se consommer dans le ciel. Le règne ici-bas lui fut promis. Ne nous laissons point décourager par ce que nos yeux voient autour de nous : l'humanité ne marche que lentement et pas à pas. Laissez, laissez, elle est bien jeune. Ceux qui désespèrent de cet avenir ne connaissent pas les lois du monde, non pas même du monde où ils sont, ni de l'homme. Comment ce qui doit être ne serait-il pas? Si l'humanité ne peut atteindre sa fin véritable, qui n'est que la justice, qu'est-ce que la Providence? Ah ! un tel doute est un blasphème contre Dieu !

Ne nous étonnons pas des égarements qui nous environnent : que les rêves des communistes et des niveleurs ne nous ébranlent pas. Pardonnons-les au contraire, en les comprenant. Elle fut méconnue de si longs siècles l'égalité sainte, la sainte fraternité des hommes ! La société *antique* eut les citoyens et les esclaves; la société chré-

tienne, qui abolit l'esclavage, le conserva sous une autre forme : il y eut les serfs, il y a les prolétaires ; il y eut l'aristocratie du sol, il y a l'aristocratie plus vile de l'argent. Aujourd'hui même, où s'éveille de toutes parts l'instinct et comme le pressentiment d'un meilleur avenir, quel est l'esprit du siècle ? L'individualisme, l'égoïsme sans frein et sans pudeur, la maxime partout effrontément affichée : Chacun pour soi !

Mais reprenons courage, et arrêtons-nous un instant devant ce magnifique symbole : liberté, égalité, fraternité. Il est comme une trinité nouvelle, ou une nouvelle expression, au point de vue social, de la Trinité. La liberté est la puissance : car que ferait l'homme, s'il n'était pas libre ? l'égalité, la production de cette puissance, sa manifestation par la justice humaine, le Fils, le Verbe ; la fraternité procède de l'une et de l'autre, elle est l'union ou l'amour, comme l'Esprit qui procède du Père et du Verbe, union et amour mutuel de l'un et de l'autre...

C'est assez, il ne nous appartient pas de prendre un si sublime essor : redescendons de ces hauteurs dans notre humble exil. Ici encore le symbole que je contemple a une grande signification : il est, dans sa belle brièveté, toute une morale sur le rapport de l'homme, non avec la matière ni avec Dieu, mais avec l'homme. Deux éléments constituent la morale : un principe, l'idée du bien ; une condition, la liberté. Ici d'abord la condition nécessaire, la liberté. Puis l'idée du bien : *ne fais pas à autrui ce que tu ne veux point qui te soit fait*, c'est l'exacte réciprocité des deux termes, c'est le devoir et le droit, la justice, — l'égalité ; *fais à autrui ce que tu veux qui te soit fait*, — l'homme est actif pour le bien, il se dévoue, il sacrifie ses droits, s'il le faut, c'est la charité, — la fraternité. Liberté, telle est la condition de la morale ; égalité, fraternité, tel en est le principe, tel est le bien au

point de vue social. Ce symbole est la traduction sociale de ce que la religion exprime ainsi pour l'individu : libre arbitre, justice, charité.

C'est par là que le cri qui vient de se faire entendre est un cri de rappel au christianisme. C'est par là qu'il concilie l'ancien et le nouveau besoin, qui se résument en un seul, le besoin moral. Les novateurs demandent le bien-être, mais ils invoquent la morale. Les arriérés redemandent la foi : mais la foi n'est-elle pas l'enseignement et le principe de la morale? Les uns regardent plutôt au corps, les autres à l'âme : mais la morale n'est-elle pas le lien du corps et de l'âme?

Ce qui est le besoin du siècle, au milieu de ces cris qui semblent contradictoires, c'est la morale, qui est le lien du corps et de l'âme; c'est la condition même de l'existence et du bonheur; c'est l'harmonie.

Si vous n'avez point compris cela, chrétiens, vous ne comprenez ni votre siècle, ni vos nouveaux devoirs. Vous êtes en possession de la vérité : qu'elle ne demeure pas stérile en vous, comme une semence qui n'a point de fruit. Vous êtes l'autorité, reconnaissez la liberté : la science et le sens privé, devant vous qui êtes le sens commun et la foi. La pensée du temps où vous êtes se retire de vous : n'y aurait-il pas un peu de votre faute? Votre siècle vous repousse, et il souffre : méditez ceci, comme une leçon, et comme une espérance.

VI

La philosophie est l'œuvre de la raison, de l'individu, je veux dire de la liberté, en matière de doctrine. Je comprends à merveille que plusieurs la repoussent, parce *qu'elle est* cela, et qu'elle n'est que cela. Toute liberté

suppose une autorité à laquelle elle n'est que le pouvoir de résister ou de se soumettre, avec le devoir, qu'elle implique, de se soumettre volontairement. — Aujourd'hui que la philosophie, après tant de siècles, n'existe pas encore, mais travaille à se faire, quelle autorité reconnaît-elle, pour parvenir à être?

La science est la connaissance de la vérité par la raison. Ce qui la distingue, c'est la méthode. C'est par la méthode, par l'usage de la raison pure dans la recherche de la vérité, qu'elle n'est point la foi : c'est par elle aussi qu'elle est création de l'homme. Lorsque l'homme invente la vérité, il la découvre, il l'accepte sans la faire : il ne la crée pas; mais par le raisonnement, qui est un effort de son activité propre, il en crée la connaissance, ou l'intelligence, pour mieux dire.

Et là-dessus, que se passe-t-il autour de nous? Chaque science est un chaos où luttent mille systèmes, plus curieux de se tuer les uns les autres que de s'entendre pour le vrai, qui est leur vie; plus cupides du règne égoïste, de l'orgueilleuse domination, que de la vérité. Chaos et matérialisme. Chacune s'isole en soi, superbe, et ignorante ou insouciante du néant dans lequel l'oubli de l'unité la précipite; chacune se considère d'autant plus qu'elle est plus positive, plus physiquement expérimentale, je veux dire plus brutale, plus abaissée, plus enfoncée dans le corps. Quelle est de toutes la plus dédaignée? Celle qui est le principe et le centre de toutes; celle qui répond à l'unité même des choses; celle qui est la science, non de telle vérité, mais de la vérité, de l'être; celle qui est, les autres n'étant que des sciences, la science : la philosophie.

Je voudrais pouvoir, en passant, venger d'injustes attaques, non les philosophes, mais la philosophie. Je le voudrais, je ne le peux; cela m'est défendu : et bien loin,

comme un tourbillon irrésistible, le sujet que je traite m'emporte. O science la plus haute et la mieux faite pour l'homme, que l'infini n'effraye pas! Science pleine d'incommensurables abîmes et de profondeurs merveilleuses! Que souvent, dans le cours de mon œuvre, tu m'appelles, et il ne m'est pas permis de te répondre! Non, je t'ai dédaignée comme eux, comme ces matérialistes de mon siècle, indignes de toi. Pardonne, il l'a fallu; car il a fallu m'inquiéter, comme eux, de ce qui les inquiète. Là aussi je te rencontre : n'es-tu pas au fond de tout, science de l'être? Ne te poses-tu pas, guide toujours prêt, en face de tout travail de la pensée, disant : Me voici, prends-moi, si tu ne veux te perdre dans les ténèbres de la route? Je t'ai donc prise, mais à peine, à peine avons-nous cheminé ensemble. Eux, ils t'ont dédaignée, et, te dédaignant, ils se sont perdus. D'autres t'ont fait plus de mal encore, car ils sont cause de cet injurieux dédain. O philosophie! les philosophes, tes disciples, armés pour toi, te frappent de leurs armes, et, croyant te sauver, te perdent. Ils s'efforcent de détruire la religion; ils prétendent la remplacer, — pauvres fous, par une science toute à faire! Ils invoquent contre la foi la raison privée, le raisonnement: erreur, ils n'oublient que la société ou l'humanité dans l'homme. L'autorité les offusque, ils n'en veulent pas, ils invoquent la liberté contre elle : mais la liberté ne doit-elle pas se soumettre? O philosophie, qu'ils rêvent indépendante, l'es-tu du vrai? Pourquoi donc le rejettent-ils? Ton œuvre n'est point de le changer, de le faire autre, mais de le comprendre. Ils ne parviennent que trop à ce qu'ils veulent, à le détruire dès qu'ils ne le peuvent atteindre: mais ils détruisent sans bâtir; la mort qu'ils donnent ne leur donne pas la vie; eux-mêmes ils se renversent dans leurs propres luttes; ils tombent, et on les délaisse en leur agonie solitaire.

Sans religion ni philosophie, que reste-il? Ce qui est: le matérialisme, et avec lui le désordre, un acheminement à la mort.

Que la foi revive, que les philosophes se prennent à croire, toutes les sciences se spiritualisent, et, rattachées à un même centre, se coordonnent; la science, la philosophie, qui voit en elle un contrôle de ses erreurs, peut enfin s'organiser au lieu de se déchirer les entrailles; et la foule, que toujours, quoi qu'on puisse dire, l'autorité domine, qui ne croit pas en notre siècle, parce que ceux qui savent sont incrédules, les trouve croyants, et croit.

VII

Mais il faut que la foi, si elle veut revivre, se transforme et devienne science. Elle ne peut servir de contrôle aux erreurs de la science, que si elle est déjà science elle-même, démontrée, universellement reconnue.

Car si toute liberté suppose une autorité à laquelle doit se soumettre l'être libre, chaque ordre de liberté suppose une autorité propre; et la confusion des autorités serait la destruction de l'autorité même, puisqu'elle détruirait la liberté, mettant l'esclavage à la place d'une obéissance impossible.

L'ordre politique n'étant que la sauvegarde et la forme de l'ordre social, doit se subordonner tout entier à celui-ci, que l'État prend tel qu'il est, sans y rien faire. Disons mieux: la société vaut ce que vaut l'ordre social. L'État, ou l'organisation de l'ordre politique, n'est qu'une force tout extérieure et toute matérielle établie pour le maintien de ce que la justice a de plus matériel et de plus extérieur, le respect des personnes, l'égalité, — non pas, comme on l'a voulu presque toujours, l'égalité dans la

servitude, mais l'égalité dans la liberté. Ma liberté, dans ce sens, n'a d'autre limite que la liberté d'autrui : parce que la liberté n'est pas pour moi seul, mais pour tous. — Si l'État touche à ce qui est de l'ordre social, c'est le renversement de tout principe, puisque l'ordre politique n'est que la forme et le gardien de l'autre, qu'il s'efforcerait en vain de changer, qu'il perdrait d'ailleurs, loin de le garder, s'il pouvait le changer en y touchant. Et qu'y a-t-il de commun entre la religion, la morale, la propriété; entre la science, l'art, l'industrie, et le caprice d'un gouvernement sultanesque, eût-il encore, pour faire de son caprice une loi, la puissance de toutes les baïonnettes du monde?

Déterminer, pour les prohiber, les combattre et les punir, toutes les manières, indirectes ou franches, simples réserves ou attaques manifestes, d'attenter aux libertés (ce qui commande toute une organisation et toute une législation, à faire plutôt que faite), l'État ne doit ni ne peut autre chose. Mais, pouvant cela, il peut beaucoup: à défaut de l'ordre intime ou social, il le prépare par le maintien absolu de toutes les libertés, qui permet l'expansion indéfinie de toutes les facultés humaines ; et déjà, par l'accomplissement de la justice dans l'ordre politique, il le commence. Plus tard, en de plus beaux siècles, l'ordre intime enfin établi, je veux dire la religion vivante chez tous et devenue, par la seule force de la doctrine, la reine des âmes libres, la morale faite conforme à la religion, la propriété organisée selon la morale, que, pour le garder alors, et pour s'accroître avec lui dans une commune splendeur, l'ordre politique, qui ne le fait pas, qui l'accepte, veuille asseoir sur cette base, désormais solide, l'ensemble de ses lois, il fera bien; mais qu'alors même il ne viole point la liberté des hommes. Car voici, *dans le rapport* mutuel des hommes, toute la justice: « Ne

fais point aux autres ce que tu ne veux point qui te soit fait, » respect de l'individu pour l'individu, de la vie et de la personne pour la personne et pour la vie, respect de de la liberté pour la liberté. Et voici le couronnement de la justice : « fais-leur ce que tu veux qui te soit fait, » travaille à conserver et à développer leur être comme tu veux que le tien se conserve et se développe, dans la voie de la vérité, de la beauté, de la sagesse, où tu es toi-même, — où tu crois être du moins, puisque, si tu croyais n'y être pas, tu devrais quitter celle où tu marches, coupable de ne pas le faire, devant Dieu, ton seul juge.

Liberté donc, de penser, de parler et d'agir ; liberté absolue : nulle autre limite, nulle autorité à respecter, que la liberté d'autrui. Mais cette triple liberté doit-elle se déployer sans règle ? Non, elle est le pouvoir qu'a l'homme de se soumettre ou de ne se soumettre point, et elle doit produire l'obéissance. A quoi ? A la force ? Non, non, si ce n'est à la force de Dieu, à l'autorité intérieure et divine : au juste, au beau, au vrai. Et comme le juste, le beau, le vrai, ne se séparent pas, comme tout cela c'est le bien, comme d'ailleurs, puisque avant tout il faut connaître le bien, le vrai est le sommet, si je peux le dire, du triangle mystique, la première autorité, la règle de toute liberté, c'est la vérité même.

Et en effet, quel autre règne peut avoir une religion, ou une science, que l'ascendant qu'exerce la vérité sur les esprits ? Si elle emploie d'autres armes, elle ne convainc pas, elle n'éclaire pas, elle perd ou manque son règne, à grand'peine remplacé par un esclavage d'un jour.

Donc l'autorité à laquelle doit se soumettre l'homme qui pense, c'est la vérité, et nulle autre : coupable si sa pensée, vraie ou fausse, fut l'œuvre d'une liberté soumise à une autre autorité que celle-là, je veux dire à un autre

mobile, à un intérêt, à une lâche passion, à une passion généreuse même, peu importe; coupable et punissable alors, mais devant Dieu seul. Que la vérité soit donc son unique règle: la méthode en premier lieu, qu'il sait ou qu'il croit bonne, et qui le guide; puis la vérité connue. La philosophie une fois faite, ou la religion comprise, servira de règle, comme vérité connue, à toute recherche libre de l'intelligence. Jusque-là, que l'intelligence prenne sa règle dans la méthode, et qu'elle cherche la méthode même, s'il le faut: j'entends, les conditions de la certitude ou de l'infaillibilité pour le sens privé, dans l'accord essentiel du sens privé avec le sens commun.

La foi ne revivra, le dogme religieux, avec ses conséquences morales, ne se relèvera parmi nous, que par la raison, par la liberté, et pour ne régner plus que dans l'empire des âmes, qui est le sien.

Si donc la religion, comme je le souhaite et comme j'ose l'espérer, se transforme en philosophie, c'est-à-dire si la science, par sa méthode, ou par la seule force du raisonnement, arrive à un système démontré, expliqué, lumineux, qui ne soit autre que la doctrine religieuse, voyez les merveilles qu'un tel progrès enfante ! La vérité première, directement, scientifiquement connue, entraîne, comme une science exacte, l'accord de tous ceux qui l'étudient dans le monde; leur accord emporte la foule, et elle devient l'universelle doctrine. Les sciences, qui ne peuvent s'unir que dans une science, s'unissent en elle, et par elle s'appuient sur Dieu, comme des branches, par leur tige, sur la vaste terre. Elle est alors la science, étant la tige des sciences. Celles-ci enseignent diversement à réaliser les divers aspects du bien, d'où elles tirent une valeur plus haute: la morale embrasse tout l'homme; en tout elle montre du doigt le but, et les sciences, ses servantes, donnent les moyens d'atteindre le but. La société

en profite pour son bonheur. Et l'État se retrouve par la virilité ce qu'il fut par l'enfance de la raison, théocratie, mais théocratie transformée par la transformation de la foi elle-même, et devenue vraiment le règne de Dieu.

LIVRE DEUXIÈME

L'ANALYSE MÉTAPHYSIQUE

Ce qu'il faut d'abord pour accomplir une telle œuvre, c'est constituer la philosophie, parce que la philosophie n'existe point. Il reste donc à prouver que la philosophie est possible, et comment elle est possible : comment, en un mot, elle sera ce qu'elle doit être. C'est là un autre travail ; c'est là l'objet d'un nouveau livre, intimement lié à celui qui précède, parce qu'il en est une suite, et autre aussi que celui qui précède, parce qu'il traite une autre question ; si bien qu'il se peut faire qu'on accepte la solution de l'un sans accepter celle de l'autre : accord de la religion et de la philosophie, méthode pour constituer la philosophie.

CHAPITRE PREMIER

CRITIQUE DES MÉTHODES

1. Difficulté de trouver la méthode absolue. — 2. Qu'elle a pour principe le criterium de la certitude scientifique. — 3. Ce qu'est cette certitude. — 4. Quel en est le criterium. Du signe de la vérité pour la raison individuelle, mais celle-ci d'accord avec la raison commune ou la foi. — 5. Exposé de la méthode essentielle, qui est le fond de toute bonne méthode. — 6. Comment elle peut conduire à la méthode absolue. — 7. Le syllogisme : son excellence, et son insuffisance. — 8. L'induction expérimentale : impuissante méthode. — 9. L'éclectisme : méthode hypothétique, quoiqu'elle prétende se contenter d'appliquer les deux autres. Inanité de l'induction expérimentale pour la psychologie et pour la philosophie. — 10. Résumé. De la fusion des deux méthodes en une supérieure, qui soit la vraie.

I

La force des adversaires de la philosophie n'est pas en eux : elle est toute dans la faiblesse des systèmes philosophiques. La philosophie, assise sur un fondement encore mal assuré, et livrée à tout souffle de doctrine, n'a pu être que le jouet des incertitudes de l'homme ; elle n'est pas constituée, elle n'existe pas, — et c'est de quoi ils triomphent. Mais assurons ce fondement qui lui manque, elle s'élèvera inébranlable, et elle prendra sa place au faîte des choses du monde.

Le fondement de la philosophie, c'est la méthode. Il faut une méthode pour édifier une science : il faut, pour édifier la science souveraine, la méthode souveraine et *absolue*. Que demandent tant de savants qui rejettent la

philosophie? Qu'elle cesse de n'être qu'un jeu d'une imagination haute ou subtile, puissante mais creuse, — jeu triste quelquefois et terne, quelquefois splendide, tous jours funeste, parce qu'il est toujours vain et sans vérité, ou du moins sans preuve de la vérité: qu'elle devienne science exacte, et qu'elle s'arme pour cela d'une forte méthode. Ceux qui la rejettent, et qui ne sont pas savants, refusent aussi, j'imagine, quoique je n'aperçoive guère en quelle qualité, de voir en elle une science exacte: sanquoi la rejetteraient-ils? Et ceux qui l'acceptent, ne l'acceptent point pour une science exacte; ils se donnent au contraire beaucoup de travail pour établir qu'elle ne l'est pas, et qu'elle ne doit pas l'être. J'accorde qu'elle ne l'est pas; mais affirmer qu'elle ne doit pas l'être, c'est, dans l'avenir même, comme dans le passé, la nier, ce me semble; c'est l'abandonner sans défense, parce qu'elle serait sans titre, aux mains qui la combattent; c'est la condamner à n'être pas, — car qu'est-ce qu'une science non exacte? ou qu'est-ce qu'exacte, si ce n'est vraie d'une vérité démontrée, d'une positive certitude? Si la philosophie doit renoncer à une certitude positive, elle doit renoncer à être: que prétendent alors ces philosophes qui se posent superbement comme les chefs de tout savoir, et qui veulent bien que la philosophie, leur science, ne soit pas?

Pour moi, je crois la philosophie possible, et je la veux véritable, — pareille à la science de l'étendue ou du nombre, — exacte. Elle sera exacte, si elle suit d'un pas sûr une infaillible méthode. Qui tient la méthode, tient la clef. Le tout est de la trouver: et ce n'est point chose facile; car il ne s'agit pas d'une méthode spéciale pour une science particulière, mais de la méthode essentielle, fondement de la science qui est la science même, scientifique donc par-dessus toutes, rigoureuse et une.

II

La méthode, qui dirige l'esprit dans la recherche de la vérité, est-elle l'art de trouver la vérité, ou de la vérifier? Est-elle, en un mot, un instrument d'invention, ou de démonstration? C'est assez de poser la question pour la résoudre. La méthode n'est qu'un instrument, et, quelle que soit la puissance d'un instrument, il ne saurait jamais suppléer le génie, qui invente. Sans doute, et on le verra dans la suite du livre, ce qui démontre, ce qui donne la certitude, place l'esprit sur la voie du vrai, et lui vient en aide même pour le découvrir, parce qu'il excite les idées à ne se combiner entre elles que selon un rapport logique: mais l'invention n'est pas le but de la méthode. Chercher une méthode d'invention, ce serait ne voir dans l'esprit de l'homme, et encore dans ce qu'il a de plus indépendant, de plus capricieux, de plus divin, de plus libre, qu'une machine. Il faut lire de quelle verve sensée et mordante à la fois M. de Maistre relève chez Bacon cette erreur étrange. Aussi M. Buchez, ayant essayé en nos jours de refaire une méthode d'invention, n'a-t-il pu mieux que la mettre toute dans l'hypothèse. L'hypothèse, voilà le dernier mot de toute méthode qui prétendrait enseigner à découvrir. Mais certes les hypothèses abondent: et que sont les systèmes de philosophie, jusqu'à ce qu'il en paraisse un qui soit démontré, que de mesquines ou de merveilleuses hypothèses? Là est l'œuvre du poëte, ou du philosophe créateur, qui est aussi, comme tout homme de génie, une façon de poëte. Il en est de la méthode ou de l'art logique en matière de science, comme de l'art poétique en matière de poésie: *il n'enseigne* pas à produire, mais à régler la production,

selon la raison, ou selon le goût : l'art poétique n'enseigne pas la beauté, mais la règle de beauté; et l'art logique la règle de vérité, non la vérité même.

La méthode n'est qu'un instrument de démonstration, et rien autre. Elle enseigne à reconnaître la vérité d'une affirmation par l'enchaînement de cette affirmation avec l'ensemble de celles qui l'entourent, elle est la science du raisonnement. Or, raisonner, c'est marcher d'une proposition établie à une proposition qu'on veut établir, appuyant la certitude de la seconde sur la certitude de la première ; c'est suivre d'une inflexible main les anneaux de la chaîne logique.

Donc la méthode, qui est le fondement de la science, suppose à son tour un fondement qui la soutient : elle est elle-même une science, et elle s'appuie sur un principe. Quel principe ? Le criterium de la certitude scientifique, le signe de la vérité aux yeux de la raison individuelle, mais celle-ci d'accord avec la raison commune ou la foi : cela résulte de tout ce qui précède, puisque la méthode n'est que la science du raisonnement, l'instrument du sens privé qu'il faut accorder avec le sens commun.

III

La certitude est une adhésion entière et franche de l'esprit à la vérité.

Il faut de plus, pour que la certitude soit philosophique, que l'esprit n'adhère qu'avec une pleine connaissance de cause. La certitude non raisonnée et qui ne se rend pas compte d'elle-même est légitime : tous les hommes commencent par celle-là, la plupart vivent avec elle, et n'en soupçonnent pas une autre ; et c'est un grand bien pour beaucoup : mais, si légitime, si naturelle qu'elle

puisse être, elle n'est point celle dont s'inquiète le philosophe.

Quiconque a suivi et admis les considérations qui remplissent le premier livre de cet ouvrage, doit voir en elle la certitude du sens commun, non celle du sens privé; mais c'est celle du sens privé qu'il reste à déterminer, dans son accord avec l'autre.

Ce n'est donc pas le lieu d'examiner s'il peut y avoir pour l'individu un principe ferme de certitude : la question a été assez discutée. Elle ne permet aucun doute, pour peu qu'on la considère en face, sans parti pris, l'esprit libre : car quelque besoin d'être enseigné que l'individu puisse avoir, et quelque enseignement qu'il reçoive, toujours faut-il, afin de ne prendre pas le faux pour le vrai, qu'il l'entende et qu'il le juge lorsqu'on le lui donne; toujours faut-il, à tout le moins, qu'il choisisse, entre les religions qui se disputent l'empire du monde, la véritable, si elle existe. Il faut donc, ne fût-ce que pour cela, qu'il porte en lui une marque infaillible du vrai, un principe ferme, un assuré criterium de la certitude.

Encore moins est-ce le lieu d'examiner s'il y a pour l'homme quelque certitude légitime, je veux dire infaillible, et telle que l'ombre même d'un doute ne puisse l'atteindre. Je sais qu'une doctrine, qui a nom scepticisme, nie la légitimité ou l'infaillibilité de la certitude humaine. Mais je sais encore que les plus intrépides sceptiques l'affirment d'autant plus, qu'ils la nient davantage. Car, quoi qu'ils disent, ils disent assurément quelque chose, ne fût-ce que cela, qu'il n'y a point pour l'homme d'infaillible certitude; et ils n'en doutent point, lorsqu'ils le disent, puisque en douter serait admettre qu'il se pourrait bien qu'il y eût pour l'homme une infaillible certitude : donc ils attachent une certitude infaillible à *cette science* du raisonnement qui, mal employée par

eux ou mal connue d'eux, leur impose un tel dire, — et ils la reconnaissent, puisqu'ils parlent.

Il y a une certitude légitime, ou infaillible, pour l'homme, et non-seulement pour l'homme, mais pour l'individu même, à des conditions qu'il faut déterminer. Déterminer ces conditions, c'est construire la science du raisonnement, c'est élever la base de l'édifice des sciences, c'est faire la philosophie.

IV

« La vérité, c'est ce qui est, » dit Bossuet. Non : toute langue établit une différence entre la vérité et l'être. La vérité est l'être sans doute, mais l'être sous un aspect qui le marque comme vrai. Or l'être n'est vrai que pour l'entendement. La vérité est donc le rapport de l'entendement à l'être. Quel rapport? Est-elle l'être connu? Non, car la vérité peut n'être pas connue. L'être connu, soit en acte, soit en puissance, par l'homme, ou l'être connaissable à l'homme? Non, car il y a des vérités que l'homme, tant qu'il demeurera homme, ne connaîtra jamais. Elle est l'être connaissable en soi, l'être intelligible; elle est le rapport, non pas relatif, mais absolu, de l'être avec l'entendement ; elle est le rapport intrinsèque de l'être non avec un entendement donné, mais avec l'entendement même.

Un entendement donné, mis en rapport avec un être donné, connait cet être. La connaissance est donc le rapport actuel de l'entendement avec l'être, ou même d'un entendement donné avec un être donné Donc la vérité n'est pas la connaissance, car une vérité peut n'être pas connaissance : mais une connaissance est toujours une vérité.

Qui connaît est, par son entendement, en rapport avec un être; il a conscience de ce rapport, et il l'affirme. S'il se trompe, c'est que ce qu'il croit apercevoir n'est point; il croit connaître, et il ignore. Une connaissance prise pour connaissance, voilà l'erreur. Celui qui ignore, ni n'aperçoit ni ne croit apercevoir, et n'affirme rien; celui qui erre affirme; parce qu'il croit apercevoir ce qu'il n'aperçoit pas.

L'individu qui ne pense pas n'erre pas, il ignore. S'il ignore par paresse, tant qu'il oublie ainsi sa nature intelligente, il manque son être fait pour la vérité, et, coupable d'ignorer, il en répond à Dieu, c'est-à-dire à l'ordre des choses, c'est-à-dire à sa propre fin, dont il souffre, faute de l'atteindre. L'individu qui pense erre aisément, s'il n'y prend garde, parce qu'il est facile de lier deux idées que l'on ne lierait point si l'on n'en avait point franchi une troisième qui les sépare et qui les fixe chacune en sa place : ce n'est plus par paresse alors qu'il manque son être fait pour la vérité; c'est par un travail précipité ou mal dirigé, qui opère contre son propre désir, et qui l'éloigne de sa fin.

Qu'il évite donc l'ignorance, comme le néant qui précède la vie de l'esprit, et l'erreur, comme la mort. Qu'il travaille à connaître, pour ne pas ignorer; mais, pour ne pas errer, qu'il suspende toute affirmation jusqu'à la pleine certitude.

Cet état de l'entendement qui suspend son affirmation, est le doute, trop nécessaire pour n'être pas légitime: ainsi l'ordonne notre faible sens, capable d'erreur.

Connaître, c'est posséder la vérité. Etre assuré qu'on la possède, c'est avoir certitude. Et le signe auquel on doit en être assuré, c'est le signe ou le criterium de la certitude.

On voit déjà combien il importe de déterminer ce cri-

terium, de l'établir sur un principe si haut que nul scepticisme ne puisse l'atteindre, nulle erreur le prendre pour abri ; si haut enfin, qu'il accorde le sens individuel avec le sens commun, et qu'il soit l'unité des deux, non plus la raison particulière ni la raison générale, mais la raison.

Le criterium de la certitude est l'évidence, répète l'école rationaliste, et toute la philosophie, depuis Descartes. Cela est vrai. Mais qu'est-ce que l'évidence? — aL clarté de la vérité qui se manifeste à l'esprit de l'homme. « Tout ce que je vois clairement et distinctement être vrai, est vrai. » (Descartes.)

M. de Lamennais adressait à cette théorie de l'évidence des reproches qui me semblent justes. D'abord elle ne signifie rien. A quel signe reconnaîtrai-je la vérité? A la clarté de la vérité. La vérité se fera reconnaître par sa lumière propre. Le signe de la vérité sera la vérité même; et le signe de la certitude, la certitude. — Voilà où je me trouve ; je tourne, je ne marche pas.

Mais en outre, puisque « tout ce que je vois clairement et distinctement être vrai, est vrai, » je dois me tenir pour d'autant plus certain d'une chose, que j'en suis plus frappé ; et nulle certitude n'égalera celle du fou : surtout s'il est incurable, car il n'en voit que plus clairement et distinctement la vérité qu'il se forge. Les délires contradictoires de deux fanatiques qui se combattent et s'excommunient l'un l'autre sont vrais; plus vrais encore, s'ils poussent le zèle et la conviction jusqu'à l'extermination ou le feu. L'infaillible méthode qui se tire de là, c'est d'abonder dans son sens, et d'affirmer avec force. J'en sais plus d'un qui la pratique à merveille. Quelles erreurs extravagantes ne justifie point la maxime cartésienne! Mais quelles vérités ne condamne-t-elle point, aperçues qu'elles sont presque toujours par un esprit modeste, qui se défie de soi, et qui hésite! C'est donc là le vrai

signe de la vérité, qui condamne la vérité, et qui justifie l'erreur.

Malheureusement, il était beaucoup plus aisé de blâmer que de remplacer cette doctrine fausse, — incomplète, veux-je dire : car Descartes ne pèche qu'en ce qu'il ne définit pas l'évidence. L'évidence est bien la marque de la vérité, comme la lumière est la marque de la vision, ou comme la vue d'un objet est la marque de la présence de l'objet, ne la faisant pas, la faisant reconnaître : je reconnais la présence de cet arbre, parce que je le vois. Lamennais ne pouvait échapper à ce signe de la certitude individuelle, et il niait la certitude individuelle. Vous n'êtes pas sûr, disait-il, que cet arbre que vous voyez existe, jusqu'à ce que d'autres hommes, le voyant comme vous, confirment le témoignage de vos yeux par le témoignage des leurs d'accord avec celui des vôtres : car ne pourriez-vous pas être le jouet d'un rêve, voir un arbre en songe, prendre un fantôme pour une réalité? — A cela j'ajoute un mot qui me semble nécessaire pour achever le raisonnement. Vous n'êtes pas sûr que ces hommes que vous voyez, dont vous consultez le témoignage, existent, jusqu'à ce que d'autres hommes, les voyant comme vous, confirment le témoignage de vos yeux par le témoignage des leurs d'accord avec celui des vôtres; et vous n'êtes pas sûr que les autres hommes que vous voyez, dont vous consultez le témoignage, existent, jusqu'à ce que d'autres hommes, les voyant comme vous, confirment le témoignage de vos yeux par le témoignage des leurs d'accord avec celui des vôtres; et quand s'empresseront autour de vous, pour vous certifier l'existence d'un arbre, confirmant le témoignage de vos yeux par le témoignage des leurs d'accord avec celui des vôtres, tous les hôtes de l'univers, vous en serez jamais certain, puisque vous n'êtes pas certain

par vous-même de vos yeux qui vous montrent l'arbre, et qui, à vous montrer des hommes, ne changent pas de nature. Et s'il n'y a point un principe de certitude dans l'individu, il n'y a aucune certitude pour l'individu, qui ne peut apprécier celle même de l'espèce humaine qu'au nom de celle qu'il porte en soi.

Nous voici revenus au principe de la certitude individuelle, au signe de la vérité pour le sens privé, à l'évidence. Mais il est impossible d'accepter la définition qu'en donne Descartes, et qui n'en est pas une. L'évidence est le signe de la certitude, ou la lumière de la vérité, pour mieux dire : Quel est ce signe ? Quel est le caractère de cette lumière ? Qu'est-ce que l'évidence ?

Elle frappe l'individu, et elle est, en même temps que la certitude de l'individu, l'accord de cette double certitude individuelle et sociale que j'ai essayé d'établir ; elle illumine de la même clarté le sens privé et le sens commun ; elle est le principe supérieur des deux formes ou des deux manifestations de la raison dans l'homme ; elle est l'essence de la raison,

Je la définis, après Leibnitz : la vue claire et distincte que ce qu'on affirme ne peut pas ne pas être comme on l'affirme ; l'accord intrinsèque des deux idées liées par le jugement tel qu'on ne puisse les délier sans se contredire, ou que le jugement contradictoire soit contradictoire en lui-même.

Je montrerai plus tard que là est l'essence, là le principe constitutif de la raison, dans l'accord intrinsèque, ns une sorte d'intime identité qui fait la nécessité ue. Le principe constitutif de la raison est nécesent aussi principe de certitude, puisque ce qui est e au principe de la raison l'est à la raison, est ntelligibilité ou la vérité en soi, et la certitude Comme la raison se manifeste à l'humanité et à

l'individu tout ensemble, le principe constitutif de la raison est le principe de toute la certitude, individuelle et sociale ; et comme il est aussi le principe constitutif de la raison individuelle, laquelle est participée de la raison souveraine ou de Dieu, il est le principe de la certitude du sens privé d'accord avec le sens commun.

Prenant en effet la raison dans l'individu, je trouve qu'elle a pour essence ce principe même ; et la prenant dans la société, dans l'humanité, dans le langage enfin, qui n'e-t que la raison commune, je trouve encore qu'elle a pour essence ce principe même : car qui ne s'y conforme point se contredit, ou, comme le mot l'indique, fait combattre le langage, et se retire jusqu'à la possibilité de parler.

Nul aussi ne le récuse : c'est là une certitude contre laquelle il n'y a point de sceptiques ; et je remarque même que les sceptiques appuient sur elle, ou sur des raisonnements qui la supposent, leurs plus fortes attaques du dogmatisme. Il fonde les sciences exactes, qui lui doivent, avec leur rigueur, l'estime incontestée dont elles jouissent partout, et l'empire qu'elles exercent sur tous les esprits, s'imposant à eux malgré eux.

Tout ce qu'on peut me répondre, ce n'est point q' celui-là soit mal assuré ou faillible, mais qu'il y en d'autres : chose absurde, car la certitude est une ou e n'est point. Si elle est cela ici et ceci ailleurs, si elle n' point partout la même certitude, elle est un seul r pour plusieurs idées différentes. Mais qu'importe le m Je regarde l'idée : partout où elle se rencontre, elle la même, une partout, et elle ne peut avoir partout q même caractère qui la constitue ce qu'elle est. Quel transformations qu'elle prenne, ce sont développem non changements, tant qu'elle demeure la même i *c'est-à-dire* tant qu'elle revêt le même mot, si le

s'applique. Cette idée de la certitude peut donc s'élargir et comme s'épanouir en certitudes diverses, mais qui doivent d'être certitudes à un seul principe de la certitude, caractère fondamental de cette idée.

On peut objecter que je le fais trop étroit. Je réponds que je le fais d'autant plus sûr, base ferme, capable de porter un indestructible édifice. — Je réponds en outre que je défie qu'on en puisse poser un autre. Hors de l'individu ? Mais il le faut dans l'individu même, pour que l'individu le reconnaisse. Dans l'individu seul? Le sentiment personnel de la vérité, infaillibilité tumultueuse de chacun ? Chacun appellera « Dieu tout ce qu'il pense, » et s'adorera dans ses rêves. Dans l'individu donc et hors de l'individu tout ensemble : il est l'évidence rationnelle, mais déterminée; il est le principe de la raison en soi, dans quelque esprit par conséquent ou dans quelque milieu qu'on la considère. — Je réponds enfin que c'est à moi de faire voir que toutes les certitudes légitimes admises par le sens commun reposent sur ce principe seul, que toutes se prouvent invinciblement par ui.

Tout ceci demande une étude plus longue. Je veux exser auparavant la méthode fondamentale, unique et iiverselle, qui se tire du principe fondamental, unique univer. el de la certitude, et qui est dans toute rigouise méthode comme cette certitude est dans toute cerude rigoureuse; puis, examiner d'un coup d'œil pide, mais qui touchera le fond, les méthodes que les ailosophes ont décrites jusqu'ici, montrer qu'elles enrment la méthode fondamentale lorsqu'elles concluent, a'elles ne concluent point lorsqu'elles ne l'enferment oint, qu'elles ne valent, en un mot, que selon qu'elles accordent avec notre système ; et, par leur impuissance, a leur insuffisance, confirmer la nécessité de notre étude.

V

De deux contradictoires, si l'un est vrai, l'autre est faux; si l'un est faux, l'autre est vrai. Car ils se nient l'un l'autre : et l'un, déclarant la fausseté de l'autre, est faux, si l'autre est vrai; vrai, si l'autre est faux.

Voilà une manière indirecte d'établir la vérité d'un jugement : tout jugement est vrai, dont le contradictoire est faux. Il ne reste qu'à établir la fausseté du contradictoire. Or, la marque de fausseté, c'est la contradiction. Si le contradictoire implique contradiction, il est faux, cela est manifeste. Mais il peut ne pas impliquer contradiction en apparence, et néanmoins en réalité impliquer contradiction. Il faut donc le pousser à bout pour cela, et en déduire tout ce qu'il contient, jusqu'à ce qu'on rencontre une proposition contradictoire soit dans ses propres termes, soit avec une autre déjà établie, soit avec le point de départ : si cette autre déjà établie l'a été solidement, sur le même principe de certitude, c'est-à-dire si elle est telle que sa contradictoire implique contradiction, celle qui la contredit se contredit au fond dans ses propres termes; et encore celle qui contredit un point de départ qu'on n'a eu garde de poser que sur ce même principe. La contradiction est toujours la marque de l'erreur; on verra bientôt, chose d'une conséquence infinie, qu'elle en est la seule marque, et que tout ce qui n'implique pas contradiction est vrai. Pour le moment, tenons-nous à cela, que, lorsque la proposition contradictoire à celle que j'examine n'implique pas contradiction, je ne peux en conclure qu'elle soit fausse, si je ne le peux encore qu'elle soit vraie, et je demeure dans le doute *pour celle* que j'examine; mais lorsqu'elle implique con-

tradiction, elle est fausse, et celle que j'examine, vraie.

Ce n'est là qu'une preuve indirecte, mais précieuse : d'abord, parce qu'elle est une méthode très-sûre de réfutation ; ensuite, parce que beaucoup de problèmes, qui ne nous sont pas directement accessibles, se peuvent résoudre par ce moyen. Celui de la création, par exemple : la proposition qui affirme que Dieu tira le monde du néant affirme une chose bien inconcevable pour nous ; qu'importe ? Si la proposition contradictoire est contradictoire en soi, la première est vraie, d'une vérité démontrée, d'une franche et rationnelle certitude, où n'atteint pas notre raison, mais que notre raison s'impose comme malgré elle en s'inclinant devant le mystère qui l'inquiète, — mystère qu'elle sait, sans le comprendre. La haute métaphysique est pleine de tels problèmes, que plusieurs déclarent insolubles, que cette méthode résout : on verra plus loin de quel usage elle peut être.

Ce n'est qu'une méthode indirecte : et n'en faut-il pas une directe, pour pousser à bout le jugement contradictoire, pour en déduire tout ce qu'il contient, afin de voir s'il ne glisse point, par une descente plus ou moins longue, dans la contradiction ? Il la faut donc, même pour l'indirecte, qui serait inapplicable sans elle ; il la faut surtout, parce que l'indirecte ne donne lieu qu'à la preuve par l'absurde, qui contraint l'esprit, mais qui ne l'éclaire pas, tandis que le but du philosophe n'est pas tant d'imposer une vérité impérieuse, certaine à la fois et non comprise, que de la faire comprendre, s'il est possible : et cela n'est possible que si on la démontre dans sa vérité, plutôt que dans la fausseté du jugement contradictoire.

D'ailleurs, la méthode directe est impliquée par l'indirecte, qui n'en est que l'inverse.

Si la contradiction est la marque de l'erreur, la marque de la vérité est un tel accord intrinsèque entre les termes

du jugement, que le jugement qui lui est contradictoire soit contradictoire en lui-même. Ce qui déjà permet de tirer d'une proposition une autre proposition, par cette considération que la contradictoire de la seconde contredit la première. A étant donné, et étant donné que la négation de B emporte celle de A, B s'ensuit. Cela résulte en toute rigueur. L'on raisonne de même, qu'il s'agisse de déduire ou d'induire : soit A le principe ou le fait général, on en descend infailliblement à la conséquence ou au fait particulier B, si l'on ne peut nier B sans nier A; et soit B le fait particulier ou la conséquence, on en remonte infailliblement au fait général ou au principe A, si l'on ne peut nier A sans nier B. C'est une sorte d'induction déductive, si je peux le dire, que l'on fait sans cesse, lorsqu'on dit que tel jugement suppose tel autre jugement, ou l'implique; comme on dit, pour la déduction, que tel jugement amène telle conséquence. Si l'on part du principe, il amène la conséquence; si l'on part de la conséquence, elle implique le principe. Car, comme la conséquence est contenue dans le principe, d'une certaine manière, ce que chacun sait, et sur quoi repose tout le système du syllogisme, — d'une autre manière aussi, ce à quoi l'on a beaucoup moins songé, le principe est contenu dans la conséquence. L'analyse du principe donne la conséquence; l'analyse de la conséquence donne le principe. L'un ne va pas sans l'autre, ils s'impliquent de toute nécessité l'un l'autre, et l'on en peut conclure, par une étude plus approfondie de l'implication réciproque des termes contraires, une méthode qui ne serait ni déductive ni inductive, mais unique, inductive et déductive tout ensemble, que j'appellerais volontiers d'implication, ou d'analyse rationnelle.

Soit donc une série de jugements A, B, C... Je pose A, 1 *est vrai* parce que non-A est contradictoire, c'est

l'hypothèse. J'en tire B; si non-B est contradictoire, B est vrai, sans doute; mais la contradiction de non-B n'éclate pas, non-B ne se contredit pas dans ses propres termes, je le rapproche de A, il le contredit : donc il se contredit en soi-même, puisque le contradictoire de A, ou non-A, est contradictoire en soi-même, par hypothèse. J'en tire C; si non-C est contradictoire, C est vrai sans doute; mais la contradiction de non-C n'éclate pas, non-C ne se contredit pas dans ses propres termes, je le rapproche de B, il le contredit : donc il se contredit en soi-même; ou il ne le contredit pas, je le rapproche de A, et il le contredit : donc il se contredit en soi-même, donc C est vrai. Et de la sorte marche le raisonnement, se liant dans toute l'étendue de la chaîne par la contradiction des contradictoires.

Telle est la méthode vue à rebours; mais le dessin inverse fait déjà comprendre le véritable dessin. Car, si non-B est contradictoire parce qu'il contredit A, il est identique à non-A, contradictoire par hypothèse : mais A, ayant non-A pour contradictoire, est contradictoire de non-A, il l'est donc aussi de non-B qui égale non-A, donc il est identique à B, qui est contradictoire de non-B comme lui. Donc non-B contredit A parce qu'il est le même que non-A, et il est le même que non-A parce que B, le jugement direct, est le même que A, jugement direct qui sert de premier anneau. Qui connaît la loi du lien de deux anneaux connaît celle du lien de tous les anneaux, et peut enchaîner la série entière : la raison de la contradiction des jugements contradictoires, c'est l'identité des jugements directs.

Il est donc aisé de raisonner directement, sans prendre garde aux contradictoires; la fausseté de ceux-ci aura pour signe manifeste l'identité des termes directs. Signe indirect, comme l'affirmation est négation de la négation :

mais le signe indirect de la fausseté des termes contradictoires sera le signe direct de la vérité des directs. Ce signe, c'est l'identité des termes. L'évidence, définie « la vue claire et distincte que ce qu'on affirme ne peut pas ne pas être comme on l'affirme; l'accord intrinsèque des deux idées liées par le jugement tel qu'on ne puisse les délier sans se contredire, ou que le jugement contradictoire soit contradictoire en lui-même, » n'est autre que l'identité des deux idées du jugement, laquelle résulte de l'identité des jugements : si l'on appelle *termes* et les deux idées du jugement, et, par suite, les jugements, qui se résument chacun dans une idée pour se comparer deux à deux, elle est l'identité des termes.

Voici tout le secret de ce mécanisme. — Soient A, B, C... non plus des jugements, mais des idées dont les jugements se composent, des termes simples. J'affirme d'abord un rapport entre A et B : pourquoi? Parce que ces deux termes s'impliquent, ou se contiennent l'un l'autre; parce que je trouve l'un dans l'analyse de l'autre; parce que les nier l'un de l'autre serait contradictoire; parce qu'ils sont, en un certain sens, qui est celui que j'envisage, identiques l'un à l'autre. C'est une véritable équation : $A = B$. Je peux donc remplacer A par B, qui est la même chose; et si l'analyse de B me donne C, j'en fais le sujet d'une nouvelle affirmation, qui est une nouvelle équation, $B = C$, donc $A = C$; et ainsi de suite : $C = D$, donc $A = D$...; d'où l'on a $A = B = C = D$..., série d'équations égales, tous les termes étant identiques. Mais je ne vois point du premier coup d'œil cette série; je passe, d'identité en identité, de l'un à l'autre terme, parce que ce n'est qu'en A que je découvre B son égal; en B, C égal de B, qui l'est de A; en C, D égal de C, qui l'est de B, qui l'est de A, etc. Je déroule tout un enchaînement d'analyses *successives*.

Pourquoi cela ? Cette nécessité d'une lente et pénible analyse, misère de notre entendement, n'est pas sans cause ; et dire que cela tient à cette misère de notre entendement, trop faible pour une vue immédiate des vérités qui s'enchaînent, n'est point répondre : car je demande ce qui empêche la vue immédiate des vérités qui s'enchaînent, — question dont la solution importe à la méthode.

C'est que la suite des équations égales entre termes identiques n'est pas la forme, mais le fond de la vérité, si je peux le dire. Les termes ne sont identiques qu'en un certain sens qui est celui qu'on envisage, qui est comme le point de vue de la science ; ils ne le sont pas en réalité. Pour apercevoir leur identité, il faut les dépouiller des différences qui l'enveloppent et qui la dérobent à nos yeux. Réellement ils se distinguent, ils se ressemblent idéalement et d'autant plus qu'on enfonce plus dans leur idée. Il faut saisir cet idée intime des choses. Soient donc toujours A, B, C... des idées de jugements, de termes simples. L'analyse de A me donne cette équation, que je pose dès l'abord : $A = B$. Ces deux termes ne sont pas égaux : ils ont chacun une partie égale, qui est la seule que je considère, et une différente, que je laisse de côté. B, par exemple, égale, non pas A, mais $A - a$, ce qui donne l'équation $A - a = B$, ou l'identité $B = B$. Ou au contraire, c'est A qui égale, non pas B, mais $B - b$, ce qui donne l'identité $A = A$. Il en est de même pour le rapport de B à C, de C à D, de D à E, etc. Avons-nous $A - a = B$? Le premier des deux termes se diminue pour être égal au second ; il se transforme dans le second, qui le remplace ; comme ils se posent deux à deux, le second est toujours moindre ; la série décroît, le raisonnement descend du général au particulier : c'est une déduction. Avons-nous $A = B - b$? Le second des deux termes au contraire se diminue pour égaler le premier ; il se transforme dans le

premier, qui le remplace; comme ils se posent deux à deux, le premier est toujours moindre; la série croît, le raisonnement monte du particulier au général : c'est une induction. Mais voici le véritable raisonnement, l'analyse rationnelle en toute sa rigueur : c'est que les deux cas se combinent : $A - a = B$, le second terme est toujours moindre, quant à la compréhension des termes, car le sujet est plus compréhensif que l'attribut; et $A = B - b$, le premier terme est toujours moindre, quant à l'extension des termes, car l'attribut est plus extensif que le sujet : de sorte que ce n'est ni le premier terme qui se transforme dans le second, ni le second dans le premier, mais l'un dans l'autre à la fois et également; et leur transformation donne un troisième terme qui est l'identité des deux, non plus l'attribut ni le sujet, mais le jugement même. Cette nouvelle idée, transformation de deux idées en une, terme complexe, entrera comme un des deux termes, sujet ou attribut, dans un nouveau jugement. Si l'on ne tient pas compte de cette altération simultanée des deux idées, qui résulte du rapport inverse de l'extension et de la compréhension des termes, on ne fait qu'une incomplète logique, avec laquelle il est impossible d'aborder la réalité des êtres.

VI

Tout cela sera mieux expliqué par la suite. Qu'on observe seulement que le raisonnement n'est qu'une série de transformations, laquelle rentre dans une série d'équations égales entre termes identiques, parce que la science ne poursuit que l'unité dans la variété des êtres : le divers pour elle n'est pas; elle ne cherche que la loi, *l'ordre*, l'esprit de Dieu présent partout.

L'identité des termes force, pour ainsi dire, l'affirmation, et la frappe du sceau de la certitude : car il serait contradictoire, l'un des deux posé, de nier l'autre, qui lui est identique. Voilà donc la contradiction du contradictoire devenue à la fois le signe de la certitude et le principe de la méthode. La certitude est médiate, lorsque l'affirmation est une conséquence du raisonnement, tel que je l'ai établi ; immédiate, lorsque l'affirmation est principe, non accidentel, mais nécessaire : non pas, dis-je, simple point de départ d'un raisonnement quelconque, mais principe premier, tel qu'il n'y en ait point d'antérieur ni de supérieur dans l'esprit de l'homme. Le point de départ d'un raisonnement peut être une affirmation démontrée ; et l'on verra qu'il en est ainsi, en définitive, de tout fait dont la certitude repose sur celle du témoignage des sens, laquelle est démontrée et médiate. La certitude immédiate a pour caractère la nécessité de l'affirmation, dont la contradiction se contredit dans ses propres termes. C'est la limite du langage même, et l'homme ne s'élève pas plus haut. Ce sans quoi il ne peut parler, ce qui est la nécessité de sa parole, l'est de son entendement : cela est absolu pour lui.

Et non-seulement toute affirmation contradictoire est fausse, mais toute affirmation fausse est contradictoire : car qu'on la pousse, au delà du système où elle se rencontre, s'il faut, et jusqu'au bout, elle arrivera, de conséquence en conséquence, à heurter une vérité ; celle-ci, qui rentre, par enchaînement, dans une vérité dont la contradictoire est contradictoire en soi, ne peut être contredite que par celle qui contredit son principe, ou par une équivalente, contradictoire en soi comme celle qui contredit son principe. Cela est indubitable pour l'ordre des vérités nécessaires. Or toutes les vérités sont nécessaires en un sens. Si j'affirme d'une table ronde qu'elle est

carrée ou qu'elle est oblongue, ou toute autre proposition synonyme de celle-ci, *elle n'est pas ronde,* contradictoire de la véritable, j'affirme une chose fausse. Pourquoi? Parce que cette table est ronde. Mais pourquoi cette table est-elle ronde? Je l'affirme ronde parce que je la vois ronde; mais est-ce parce que je la vois ronde, qu'elle l'est? Non, sans doute. Elle l'est, parce qu'une raison connue ou inconnue l'a faite ronde; elle l'est parce qu'elle doit l'être, parce qu'elle ne peut ne pas l'être. Est-ce donc que la rondeur est essentielle à la table? Pas davantage; mais à cette table. La table n'est rien; il n'y a que des tables, concrètes, déterminées par des circonstances de temps, de lieu, de matière, de force, d'origine, de fin, etc., qui font de chacune d'elles ce qu'elle est : cette table, déterminée par ce qui la fait telle et non autre, est ronde nécessairement. Or, ce qui la fait telle est nécessaire aussi, par autre chose qui le détermine, jusqu'à ce qu'on atteigne un principe nécessaire en soi. Dire que cette table est ronde, revient donc au fond à affirmer ce premier principe; et c'est le nier, ou se contredire, que de dire qu'elle ne l'est pas. Que si, parmi les raisons qui l'ont faite ronde, se trouve un acte d'une volonté libre, on verra plus loin comment peut se concilier la liberté avec la nécessité des choses même contingentes. Mais cette nécessité est donnée dans le jugement même, qui pose toujours une équation entre deux termes identiques l'un à l'autre sous un certain rapport : la rondeur, par exemple, non pas à la table, comme au cercle, mais à cette table, qui ne serait pas celle-ci, si elle n'était ronde. De sorte que toutes les vérités s'enchaînent, et toutes les erreurs. En un mot, toute erreur est la négation d'une vérité; toute vérité est une identité, puisqu'elle est exprimée par un jugement, et qu'il est de l'essence du jugement que les *deux termes* en soient identiques : l'erreur affirme l'un

de ces deux termes et le nie en même temps en niant l'autre, qui lui est identique : c'est là se contredire. Le signe de la certitude, tel que je l'ai posé, n'est donc point trop étroit : il est le véritable, il est le seul.

Donc la non-contradiction absolue implique une identité : toute affirmation qui n'est point contradictoire en soi, — ni dans ses propres termes, ni dans aucune des affirmations d'où elle dérive, — est vraie. Principe d'une grande conséquence ! Non qu'il soit immédiatement applicable ; car qui connaît toute la série des affirmations d'où une affirmation dérive, pour prononcer qu'elle n'est pas contradictoire en soi, alors même qu'elle ne semble pas l'être? Mais il prouve la réalité ou l'être de tous les possibles, dans le temps, le lieu et la manière que la raison les démontre possibles : ce qui permettra de résoudre bien des problèmes qu'on répute insolubles, par une méthode qui déterminerait les conditions de possibilité pour tout ce que l'esprit de l'homme peut atteindre ; il prouve en outre que toutes les vérités se tiennent, que toutes choses sont, réellement ou virtuellement, d'une ou d'autre sorte, les unes dans les autres ; qu'un esprit infini, un point de départ quelconque étant donné, en conclurait, les yeux fermés, l'univers ; que l'esprit de l'homme peut, armé de la méthode, conclure avec une pleine certitude, sinon toutes choses, toutes celles du moins qui sont faites pour l'intelligence de l'homme.

La méthode d'équation et de transformation, fondamentale, unique et universelle, se trouve, puissamment maniée, dans les sciences exactes, dont elle fait la rigueur : il faut la développer, pour l'appliquer à toute science. Kant a cherché des jugements synthétiques absolus ; il a rencontré, comme le dernier mot de la raison pure, le plus radical scepticisme. Ce qui précède prouve

au contraire que d'une ou d'autre façon tout jugement vrai est analytique, puisqu'on ne peut le nier ou en séparer les termes sans se contredire : et là-dessus se fonde cette méthode d'analyse transcendante dont je parle.

Il me reste encore, pour éclairer un peu la route que je dois suivre, à examiner et à juger les principales méthodes, à en montrer la conformité avec ce que j'ai dit, selon qu'elles valent, à en découvrir l'insuffisance ou le défaut.

VII

Une méthode simple, naturelle, et qui s'indique pour ainsi dire d'elle-même, c'est le syllogisme. L'honneur de l'avoir aperçue en sa simplicité féconde n'en est pas moins grand pour le grand philosophe qui l'a comme créée par la description qu'il en a faite. Le fondateur de la logique demeura de longs siècles, par le syllogisme, le maître des intelligences. Le maître l'a dit, répétait-on sans cesse; et chacun s'inclinait devant le nom d'Aristote, roi de la pensée humaine.

On ignore si un jugement est vrai : on veut le vérifier, pour soi ou pour autrui : on cherche le pourquoi de l'affirmation de ses deux termes, on se rend compte, on raisonne. Comment? — Le jugement est-il véritable? C'est que le premier terme, ou le sujet, est contenu dans l'attribut, comme l'individu dans l'espèce; c'est pourquoi on l'appelle *petit terme*, et *grand terme* l'attribut qui exprime toujours l'idée d'une espèce par rapport au sujet: car, quand on se demande si l'attribut convient au sujet, on se demande si le sujet rentre dans la classe ou la généralité exprimée par l'attribut. Le sujet est donc contenu *dans l'attribut*, lorsque le jugement est véritable; et lors-

qu'on en doute, tout le problème se réduit à voir s'il n'existe pas un terme intermédiaire qui contienne le sujet, étant attribut pour lui, et soit contenu dans l'attribut, étant sujet pour lui; qui donc soit grand terme pour le petit et petit pour le grand, — *moyen terme*. De là trois propositions, qui affirment, l'une, le rapport du petit terme avec le grand, les deux autres tour à tour celui du grand et celui du petit avec le moyen : la majeure affirme que le grand contient le moyen; la mineure, que le moyen contient le petit; la conséquence, que le petit, que les deux précédentes montrent contenu dans le moyen qui l'est dans le grand, l'est donc à plus forte raison dans le grand : d'où le nom de prémisses donné aux deux premières qui préparent la conséquence, le nom de principe à la première qui la contient toute, et cette règle essentielle, où se réduisent les huit règles antiques du syllogisme, que la majeure doit contenir la conséquence, et la mineure faire voir qu'elle la contient en effet.

Tel est le syllogisme. Il repose sur le seul principe de toute rigoureuse méthode, l'identité des termes. La majeure, affirmant que le grand contient le moyen, affirme que le grand et le moyen sont, sous un rapport, le même; la mineure, affirmant que le moyen contient le petit, affirme que le moyen et le petit sont le même sous un rapport : donc aussi le petit et le grand, — et voilà la conséquence. $B = A$, $C = B$, donc $C = A$: deux quantités, A et C, le grand et le petit terme, égales à une troisième, B, le moyen, sont égales entre elles.

Rien de mieux jusqu'ici. Le syllogisme, duquel relèvent une foule d'autres raisonnements, l'épichérème, l'enthymême, le sorite, etc., donne lieu à une admirable méthode, la méthode déductive, qui en applique les règles : merveilleuse en sa sphère; infaillible, parce que les conséquences participent de la vérité des prémisses où elles

sont contenues; et nullement stérile, quoique Bacon l'en accuse, parce que les conséquences contenues dans les prémisses, tant qu'elles n'en sont pas dégagées, sont pour nous comme si elles n'étaient pas.

Donc la méthode qui résulte du syllogisme vaut dans sa sphère : mais elle n'a qu'une sphère bornée.

D'abord, comme elle va du général au particulier, du grand au petit, elle ne manifeste que l'extension des choses; elle n'engendre en quelque sorte qu'une dimension de l'espace, elle ne fait voir qu'un côté de la réalité des êtres.

Mais voici qui est plus grave. C'est qu'elle suppose la connaissance de ce qu'elle enseigne, et tombe, à vrai dire, dans le cercle vicieux. Car qu'est-ce que cette majeure où la mineure doit faire voir que la conséquence est contenue, si ce n'est la conséquence même généralisée? Et comment sait-on que l'homme est mortel, pour en déduire que Pierre l'est, si l'on ne sait déjà que Pierre l'est, et Paul, et tous les hommes?

Il n'en est pas ainsi, sans doute, pour le syllogisme qui part d'un principe de la raison pure : mais les principes de la raison pure déterminent, comme on le verra, l'intelligibilité des êtres; ils n'en donnent pas la connaissance. Le principe de la causalité, par exemple, fait comprendre qu'il existe entre les êtres une relation de cause à effet, mais n'enseigne en aucune sorte quels sont causes, quels sont effets; et de même les cercles, les triangles, et autres déductions du concept de l'espace, se conçoivent et se déterminent à merveille, mais indépendamment des réalités de l'étendue, et ne s'appliquent aux corps que si l'on a déjà par une autre voie la connaissance des corps. La raison nous donne l'intelligibilité des choses, l'expérience nous en donne la réalité. Ceci sera étudié en *son lieu*.

Donc la déduction qui part d'un principe rationnel ne peut en rien faire connaître la réalité des choses; et la déduction qui part d'un principe expérimental la fait si peu connaître, quelle a besoin de cette même réalité connue d'ailleurs. C'est pourquoi elle enferme toujours une sorte de cercle vicieux : Pierre et Paul et tous les hommes sont mortels. l'homme est mortel, or Pierre est homme, donc Pierre est mortel.

Puis donc que le syllogisme pose des prémisses qu'il ne démontre pas, pour démontrer par elles un jugement problématique, puisque la déduction part de principes pour en tirer les conséquences, elle ne donne pas elle-même ces principes; elle les accepte. Sont-ils vrais? sont-ils faux? Elle n'en répond pas. Que faire donc pour vérifier les principes qu'elle accepte, et pour en découvrir de nouveaux?

Il ne s'agit plus de principes rationnels, qu'elle n'a qu'à prendre dans la raison pure, et qui ne s'appliquent à la réalité des choses que si on la connaît d'ailleurs : il s'agit de principes qui soient l'expression de cette réalité même. Pour les vérifier, pour en découvrir de nouveaux, que faire?

Renverser le syllogisme : au lieu de descendre du principe à la conséquence, remonter de la conséquence au principe; au lieu de déduire, induire.

VIII

Pourquoi Pierre est-il raisonnable? Parce que l'homme est raisonnable. Le fait particulier est vrai, parce que le fait général est vrai. Pourquoi l'homme est-il raisonnable? Parce que Pierre, Paul, etc , sont raisonnables.

On connaît les faits particuliers, quand on connaît le

fait général; quand on l'ignore, on fait l'inverse : on le devine, si l'on peut, à l'aide des faits particuliers.

Voilà toute la différence de la déduction à l'induction.

Mais cette différence est grande. Elle marque l'induction d'un caractère à la fois supérieur et inférieur. Supérieur : car avec elle on découvre des faits généraux qu'on ignorerait sans elle, et qui serviront de principes à leur tour : ainsi l'induction marche devant la déduction, et l'on n'a su que l'homme est raisonnable qu'après avoir su que Pierre, Paul, etc., l'étaient. — Inférieur : car, la conséquence étant vraie si le principe est vrai, la déduction est infaillible, puisqu'elle conclut du général au particulier, et l'induction, qui conclut du particulier au général, ne l'est pas.

Il ne se peut tirer d'un principe vrai que des conséquences vraies; car toute proposition vraie l'est absolument, parce qu'elle est une affirmation catégorique, précise, rigoureuse, dont une erreur anéantirait l'exactitude souveraine, qui en est la vérité : l'erreur, qui n'y est pas contenue, n'en saurait être déduite. Mais d'un principe faux il se peut tirer des conséquences vraies, je ne dis point comme conséquences légitimes, cela va de soi, je dis comme propositions même; car une erreur suffisant pour rendre fausse l'affirmation d'un principe, de ce qu'un principe vrai ne peut enfermer aucune erreur, il suit qu'un faux peut enfermer quelque vérité d'où la vérité se peut déduire. En d'autres termes, un jugement est faux dès qu'il n'est pas absolument vrai; la vérité de soi est absolue, l'erreur non : donc il n'y a rien de faux dans un jugement vrai, et il ne s'en peut déduire que le vrai; il y a du vrai dans un jugement faux, et il s'en peut déduire, de même que le faux, le vrai.

Or, dans la déduction, qu'avons-nous? Un principe, *vrai ou faux* : la conséquence, s'il est vrai, n'en peut être

ne vraie. — Et dans l'induction? Un phénomène, qui st conséquence; une conséquence vraie, d'un principe rai sans doute, mais inconnu : nous pouvons remonter elle à un principe dont elle serait la conséquence légime, et qui peut être vrai, puisque d'un jugement vrai vrai se déduit, ou faux, puisque le vrai se déduit aussi un jugement faux. Donc la déduction, incertaine dans n point de départ, marche au terme par une infaillible oie; l'induction au contraire, certaine dans son point de épart, marche par une voie aventureuse à un terme certain qui sera point de départ pour le syllogisme.

Une telle méthode ne serait infaillible qu'avec une numération complète : car ce qui est vrai de toutes les lées contenues l'est de l'idée contenante. Mais voilà une faillibilité chimérique : comment faire une énumérao complète?

Pour remédier à cela, on a fait de l'induction une déuction d'une espèce toute particulière. Le syllogisme éductif part d'un principe quelconque, et en tire les onséquences. Le syllogisme inductif ne part que d'un eul principe, que l'on pose ordinairement comme un rincipe du sens commun, mais que donne aussi l'anayse de la raison : Il y a des lois, — c'est-à-dire qu'il y a ne unité dans la variété des phénomènes d'une espèce, ui caractérise l'espèce, et qui en détermine la condition l'être; or l'expérience montre, dans un certain nombre le phénomènes de telle espèce, tel caractère uniforme; donc ce caractere est la loi des phénomènes de cette espèce.

Ainsi l'induction, pour trouver la certitude qu'elle cherche, cesse en quelque sorte d'être elle-même : elle s'appuie sur un principe étranger à l'expérience: elle a un point de départ double, des faits, et ce concept rationnel de la loi, d'où elle tire telle loi, par voie déduc-

tive; elle n'est dans le fond, sinon dans la forme, qu'un syllogisme.

Mais syllogisme faux, et qui ne conclut pas avec une pleine certitude. Il viole la règle; il a deux moyens termes :

Un caractère uniforme dans *tous* les phénomènes d'une espèce (*moyen terme*) est la loi des phénomènes de cette espèce (*grand terme*);

Or tel caractère (*petit terme*) est uniforme dans *tant* de phénomènes de telle espèce (*moyen terme*);

Donc ce caractère (*petit terme*) est la loi des phénomènes de cette espèce (*grand terme*).

Le moyen terme exprime d'un côté tous les phénomènes, de l'autre tant de phénomènes : il est double; il n'est pas.

Ce n'est là qu'un vice de forme, mais qui couvre un vice de fond : le syllogisme inductif conclut de quelques à tous.

C'est pourquoi plusieurs philosophes [1] distinguent ici la certitude *physique*, comme ils l'appellent, de la certitude *métaphysique* ou absolue. Sur un nombre indéterminé de chances favorables pour une contraire, il n'est pas *métaphysiquement* certain, mais il l'est *physiquement*, qu'on en rencontrera une favorable : c'est une probabilité telle, qu'elle équivaut à une certitude.

De même il se peut, le nombre des phénomènes d'une espèce étant indéfini, et l'expérience ne pouvant en embrasser qu'un très-faible nombre, qu'un caractère, uniforme dans beaucoup de ces phénomènes, dans tous ceux que peut atteindre notre observation, ne soit encore qu'accidentel, vu l'infinité de ceux qui lui échappent : mais il serait étrange qu'un caractère accidentel se repro-

1. *Cournot*, etc.

duisît uniformément dans la diversité de tous les phénomènes qu'elle atteint, et toujours le lendemain comme la veille; nous sommes presque sûrs, par suite de cette uniformité même, qu'il n'est pas un caractère accidentel, — il est une loi, la loi, au moins, d'un grand nombre de phénomènes, qui sont alors pour nous une espèce à part. Voilà toute la certitude dont l'induction, telle qu'on l'a décrite, comprise, pratiquée, est capable.

Mais encore, où va, par une marche aussi incertaine, cette indécise méthode de tâtonnement qu'on nous vante comme expérimentale et positive, cette pénible, cette aveugle induction? A reconnaître des causes, des substances, l'essence ou l'intime nature des êtres? Non, mais des lois, c'est-à-dire des faits généraux. Que sont les lois? Quels rapports soutiennent-elles avec Dieu et avec le monde? A de pareilles demandes, elle n'a point de réponse. Il y a des lois, voilà tout ce qu'elle sait: je veux dire qu'il y a dans la multiplicité des phénomènes les plus divers quelque chose de constant et d'invariable; qu'il y a dans la variété de l'unité; l'expression de l'ordre, de l'harmonie, c'est la loi. Il y a donc des lois, on le sait; on cherche quelles lois avec la méthode inductive.

Cette méthode, outre son incertitude radicale, est donc essentiellement bornée en sa sphère, et ne permet d'atteindre qu'une pauvre part de la science que conçoit l'esprit humain.

IX

On a beau perfectionner l'instrument de l'induction, varier les recherches, observer, expérimenter sans cesse, cela ne change point la nature d'une impuissante méthode. Et son vice demeure, quel que soit le domaine où

elle travaille, qu'elle parte de l'observation externe ou interne, qu'elle se développe pour la science du corps ou pour la science de l'âme.

Certes, puisque la déduction manque de principes si l'induction ne lui en donne, la méthode expérimentale fut un grand pas de l'esprit humain sur la route de la science ; c'en fut un autre d'appliquer cette méthode à l'âme, et de chercher à étudier le monde invisible comme on étudie le monde visible. Mais combien, après ce dernier pas, en reste-t-il à parcourir pour atteindre le but ?

« Les mathématiques se sont développées les premières, parce que le procédé déductif a été le premier déduit. Les sciences d'observation extérieure, laissées au berceau par le génie de l'antiquité, ont pris depuis Bacon, qui a ébauché leur méthode, un développement immense et rapide. La physiologie, au contraire, est restée en arrière, et avec elle toutes les sciences qui en dépendent. En tout nous voyons les méthodes particulières suivre le mouvement de l'analyse de l'intelligence[1]. »

L'induction, qui conclut de l'observation des faits à leurs lois, appliquée aux facultés de l'âme, est la méthode psychologique, dernier effort de la philosophie : ce qu'il y a de remarquable, c'est que nulle philosophie n'a été construite par cette méthode, ni de nos jours qu'on la vante, ni jamais.

La vraie méthode se fonde sur l'expérience, disent nos modernes philosophes ; et ce qu'il faut observer d'abord, c'est l'âme individuelle, c'est le *moi*. Mais comme une telle observation est difficile, comme la matière en est délicate, comme l'acteur qui se regarde soi-même agir ne

1. Jouffroy, *Nouveaux mélanges, Organisation des sciences philosophiques.*

peut savoir s'il agit pareillement quand il ne se regarde pas, et doit craindre d'altérer son jeu, comme en outre il ne peut connaître de la sorte, avec une pleine certitude, que sa propre âme, et non celle du genre humain, c'est dans le genre humain qu'il faut étudier l'individu : car ce qu'on ne lit qu'en presque imperceptibles lettres dans le moi de l'individu, on le lit plus aisément dans le moi de l'humanité, qui est le même; et ce qui le révèle, c'est l'histoire. L'histoire est le développement des facultés du *moi* de l'homme. Or, elle trouve sa véritable expression, non dans les faits, mais dans les idées, qui produisent les faits comme des conséquences; dans les lois, les institutions, les mœurs, causes générales des faits; plus haut encore, dans la cause des lois, des institutions et des mœurs, dans la pensée des peuples, c'est-à-dire dans leurs diverses philosophies. Tout système philosophique est donc légitime; toute doctrine enferme quelque vérité mêlée à ses erreurs : il n'y a plus qu'à la démêler pour construire le vrai système. — Mais comment le reconnaître? — Puisque le propre de la réflexion est de faire, par l'analyse, voir clairement et distinctement ce que l'on regarde et perdre de vue ce que l'on ne regarde pas, il suit que l'erreur consiste, non à affirmer ce que l'on voit, mais à nier ce que l'on ne voit point. Chaque système est donc vrai en ce qu'il a de positif, faux en ce qu'il a de négatif; dégager la partie positive de chacun, et la mettre d'accord avec la partie positive des autres, voilà toute la méthode : méthode psychologico-historique, dite éclectique, parce qu'elle ramasse çà et là dans tous les systèmes les débris de vérités éparses qu'elle croit y apercevoir. Elle semble faite à l'usage d'hommes qui sont bien aises de prendre la curiosité pour la profondeur, et l'érudition pour la science: comme la foule s'y trompe, ils y ont tout profit, et se donnent du génie à peu de frais.

Je n'entre point dans l'étude du corps de philosophie célèbre dont on fait honneur à la méthode éclectique : mais combien cette méthode est déjà loin de la pure observation, externe ou interne ! Que d'hypothèses, depuis ce criterium qui sert à reconnaître la vérité des systèmes par ce qu'ils ont de positif, — tandis que presque toujours, dans les doctrines, la partie critique est vraie, et la théorique fausse, — jusqu'à ce principe, qu'il faut voir la pensée des peuples dans les diverses philosophies, qui ne sont que des spéculations individuelles, tentatives du sens privé, tandis qu'il faut plutôt la voir dans leur commune croyance, dans leur foi ; — jusqu'à cet autre principe, que la philosophie, l'explication de la raison des êtres, est achevée, éparse, mais entière, et qu'il ne reste plus qu'à la recueillir ! Est-ce l'induction appliquée aux choses de l'âme qui permet de tels principes, fondements de l'éclectisme ? Et l'éclectisme n'a pas en lui-même sa règle de certitude, puisqu'il lui en faut une pour s'appliquer ; et il travaille sur des systèmes qu'ont dû construire d'autres méthodes, puisqu'il ne peut s'appliquer qu'à la condition qu'il existe déjà des systèmes, en sorte que, s'il est la vraie méthode, il est de l'essence de la vraie méthode que de fausses la précèdent : car, au commencement de la science, elle n'eût travaillé que sur le vide ! C'est là une très-réelle et très-grave difficulté : non qu'il soit impossible que de mauvaises méthodes aient précédé la bonne, et que l'homme ait été obligé de traverser le faux avant de parvenir au vrai ; mais que la vérité ait pour condition préalable et nécessaire l'erreur, devenue ainsi comme un élément de l'intelligence humaine, voilà ce qu'il faut dévorer, si l'on veut justifier l'éclectisme. Etrange rêve, que le faux soit quelque chose d'essentiel au vrai ! Et non moins étrange, qu'une méthode donne pour matière à *une science* qui a un objet fixe, non l'objet, mais des es-

sais avortés, de cette science ! Comme si un physicien, ou un historien naturaliste, au lieu d'observer la nature, se bornait à étudier, pour les concilier et en construire une science d'académie, les systèmes de ses prédécesseurs ! Combien toutes ces théories, qui se croient profondes, sont creuses !

L'induction appliquée à l'âme, si on l'applique avec rigueur, peut se défendre des hypothèses ; mais elle pèche comme toute induction, insuffisante méthode, et qui tâtonne dans sa marche. — D'abord, qu'elle nous enseigne comment les facultés de l'âme opèrent, elle nous amène à d'autres méthodes : et voici celles qu'il faut connaître, pour atteindre non la science des facultés de l'âme, mais la science que poursuivent ces facultés. — De plus, elle ne nous apprend rien, à vrai dire, sur l'âme elle-même, puisqu'elle ne remonte qu'aux lois, muette qu'elle est sur les causes, sur les essences, sur la nature des êtres. — Enfin, ces lois mêmes quelle montre, et qui ne sont que des faits généraux, ne sont aussi que des classifications plus ou moins arbitraires : plusieurs différentes peuvent être également vraies, chacune à son point de vue. La classification admise aujourd'hui par l'école voit trois facultés, qui ne sont que trois espèces de faits ; — on les appelle facultés, parce qu'elles manifestent une force autonome ; trois faits généraux : vouloir, connaître, sentir. Or, l'âme a bien ces trois facultés, dit-on, car elles sont irréductibles l'une à l'autre ; et elle n'a que ces trois, car tous les faits de l'âme rentrent dans ces trois généralités, tous sont des phénomènes de volonté, ou de sensibilité, ou d'intelligence. Voilà comme on raisonne. A merveille. Mais ces trois grandes manières d'être, irréductibles l'une à l'autre, ne rentrent-elles pas dans une manière d'être plus générale, qu'on pourrait appeler la vie? L'âme a donc une faculté, et n'en a qu'une, puisqu'elle embrasse tous les faits

internes. Ou bien ne peut-on pas voir dans l'âme deux grandes manières d'être, l'activité, par exemple, et la passivité, dans laquelle rentreraient les deux faits généraux, connaître et sentir ? L'âme a donc deux facultés, irréductibles l'une à l'autre ; et elle n'en a que deux, puisqu'elles embrassent tous les faits internes. Et ne peut-on trouver dans chaque faculté des divisions irréductibles l'une à l'autre, en sorte que l'on dirait avec une admirable justesse, quelque nombre que l'on prît : « L'âme a *n* facultés, ni moins, puisqu'elles sont irréductibles, ni plus, puisqu'elles embrassent tous les faits internes ; » et qu'un raisonnement de même force en montrerait deux à M. Gatien-Arnoult, trois à M. Cousin, cinq à Jouffroy, vingt-huit à Gall, trente-deux à Spurzheim, et à chacun autant, ni moins, ni plus, qu'il y en voudrait voir ?

Voilà ce que vaut la méthode inductive !

C'est pourquoi Proudhon, essayant, lui aussi, dans un de ses remarquables livres, de construire la méthode universelle, la ramène tout entière à une formation de groupes et de séries. La série, selon lui, est la véritable unité dans la variété des êtres ; et il n'y a point d'autre unité qu'on puisse atteindre, non plus que les essences, ni les causes. Tout est série dans la nature : le genre est une série d'espèces, l'espèce d'individus, l'individu d'organes, l'organe d'éléments, et sans fin. La science ne travaille qu'à constituer la série : il lui suffit pour cela d'un principe dans lequel rentrent les détails de l'objet, les membres du groupe qu'elle envisage. Elle peut donc former des milliers de séries d'un même genre, et grouper les plantes, par exemple, selon le port, ou la forme des feuilles, ou la structure des fleurs, ou toute autre manière d'être, soit interne, soit externe ; ou mieux, selon une combinaison de toutes les manières d'être qu'elle observe : et toutes les séries construites de la sorte, qui ne

sont que des classifications parfaites, sont également vraies; toutes se valent.

Voilà singulièrement rapetisser la science. Peut-être y a-t-il du vrai dans cette considération, que l'homme ne peut atteindre la cause ni l'être en soi, mais l'unité dans la variété des êtres, ou l'ordre. Toutes les séries ne se valent pas néanmoins : celle qui rapproche les organes d'un corps ou les pouvoirs d'une âme par un lien d'engendrement, et non plus par un simple lien de similitude, qui les montre donc se produire l'un l'autre pour former l'unité profonde d'un ensemble qui vive, est la meilleure, la seule même qui soit bonne : série génératrice, ordre qui manifeste la cause cachée, — science indirecte, mais certaine, de l'être en soi. Mais l'induction, par l'observation pure des attributs des êtres, ne saurait donner une telle série. Et pour les séries qu'elle donne, Proudhon ne se trompe pas : elles se valent. Il accepte la méthode qu'enseignent, que célèbrent toutes les écoles du jour; il en marque l'infranchissable limite, la serre, la presse, et n'en exprime que ce qu'elle enferme : une stérile classification, un vain assemblage d'étiquettes arbitraires, — rien, ou presque rien.

X

En résumé, le syllogisme, — et je ne veux pas dire la forme syllogistique, mais le raisonnement déductif, quelle qu'en soit la forme, — part-il de principes absolus, de concepts rationnels, tout est vrai, tout est rigoureux alors, et l'on en tire une infaillible science, mais une science qui n'a rien à faire avec la réalité des choses. Telles sont les sciences qu'on appelle exactes. « La pure logique ne fait rien concevoir : mathématique de la raison dans ce

qui ne dépend pas du nombre » (pourquoi ? Il en est de même pour le nombre, qui n'exprime aussi qu'un rapport), « elle détermine les rapports divers que soutiennent entre eux des éléments donnés; et, sans examiner en soi ces éléments, les prenant tels qu'ils lui sont fournis, elle opère sur eux selon des lois en quelque sorte fatales, qui la conduisent à des conclusions d'une irrévocable nécessité, mais hypothétiques en ce sens qu'elles n'expriment que des relations et n'apprennent rien sur l'effective réalité des objets mêmes entre lesquels ces relations idéales subsistent. La question de la certitude résolue logiquement, nous le croyons, attend donc encore une autre solution, qui ne pourrait venir qu'après la première, et qui devra la justifier : une solution philosophique fondée sur la conception des êtres et de leurs lois. Tant que celle-ci manquera, la première, obscure à certains égards, laissera toujours quelque vague inquiétude en beaucoup d'esprits, d'autant plus qu'à cause de sa rigueur même il est clair que la règle qui s'en déduit ne serait jamais appliquée aux réalités existantes, lesquelles n'ont rien d'absolu, sans être de fait modifiée par elles selon leur essence. » (Lamennais.)

Du reste, la déduction pure n'est pas le syllogisme, à vrai dire, mais plutôt cette méthode d'équation et de transformation dont j'ai exposé la loi fondamentale, et que les mathématiques appliquent sans cesse.

Le syllogisme, — c'est le second cas, et il est alors une forme, — tente de comprendre et de formuler la réalité des choses, s'appuyant sur des majeures que lui fournit une induction qui résulte de l'observation des faits. Part-il donc de principes que la méthode inductive lui donne, il n'est pas plus solide que le fondement ruineux qui le porte.

« *La valeur* de la forme syllogistique et les règles pour

s'en servir correctement consistent non en ce qu'elles sont la forme et les règles suivant lesquelles nos raisonnements se font nécessairement ou même habituellement, mais en ce qu'elles nous fournissent un mode dans lequel ces raisonnements peuvent toujours être représentés, et qui est admirablement calculé pour en mettre, s'ils ne sont pas concluants, en lumière le défaut. Une induction du particulier au général, suivie d'une déduction syllogistique de ce général à d'autres particularités, est une forme dans laquelle nous pouvons toujours exposer notre raisonnement, si cela nous convient; ce n'est pas une forme dans laquelle nous raisonnons nécessairement, c'en est une dans laquelle il nous est loisible de raisonner, et qui devient indispensable toutes les fois que nous avons quelque doute sur la validité de notre argumentation. Tel est l'usage du syllogisme en tant que moyen de vérifier un argument donné. Quant à l'usage ultérieur touchant la marche générale de nos opérations intellectuelles, le syllogisme équivaut à ceci : c'est une induction une fois faite. Il suffira d'une seule interrogation à l'expérience, et le résultat pourra être enregistré sous la forme d'une proposition générale qui est confiée à la mémoire et dont il n'y a plus qu'à syllogiser. Les particularités de nos expérimentations sont alors abandonnées par la mémoire, où il serait impossible de retenir une telle multitude de détails, tandis que la connaissance que ces détails procuraient, et qui autrement serait perdue dès que les observations auraient été oubliées, est retenue, à l'aide du langage général, sous une forme commode et immédiatement applicable. L'emploi du syllogisme n'est, dans le fait, pas autre chose que l'usage de propositions générales dans le raisonnement. » (John Stuart Mill [1].)

1. Passage cité dans un article de M. Littré, *Du développement historique de la logique. Revue des Deux-Mondes*, 1er avril 1849.

Ces quelques lignes marquent fort bien le caractère et la valeur propre de la forme syllogistique; on y voit qu'elle a son fondement dans l'induction : celle-ci se fonde sur l'observation, l'expérimentation, la comparaison des phénomènes. L'une fait donc toute la valeur de l'autre : le fondement de l'édifice. Or l'induction manque de certitude; elle ne fait pas voir que la négation de ce qu'elle affirme se contredirait en soi, et il faut cela pour qu'il y ait certitude : sans quoi je conçois d'autres hypothèses. possibles à mes yeux, puisque je n'en aperçois pas la contradiction; et l'affirmation où j'arrive par une méthode qui ne me la révèle point, qui ne démontre point, qui montre, ne me semble dès lors qu'une hypothèse plus ou moins probable. Plus augmente le nombre des jours depuis que le soleil se lève, plus augmente, d'après le raisonnement inductif, la probabilité que le soleil se lèvera demain; et plus le jour approche au contraire où il ne se lèvera point, puisque ce qui a commencé doit finir! — L'induction en outre ne sait chercher que des lois, des faits généraux; elle est impuissante pour toute autre recherche. Et les idées que nous avons d'essence, de substance, de cause, sont-elles pour nous comme si elles n'étaient pas, stériles et vaines?

Or, elle ne peut tenter de chercher les lois que poussée à cette recherche par un principe de la raison pure. La raison donne le principe, c'est-à-dire le rapport idéal, comme parle Lamennais; l'expérience l'applique aux réalités. Pourquoi ne pas rapprocher pareillement l'expérience de chaque principe rationnel, comme on la rapproche de celui-ci? On aurait de la sorte une méthode complète. — Surtout il faudrait que ce rapprochement entre la raison tout entière et l'expérience donnât aux résultats de la méthode la rigueur rationnelle, la certitude *franche;* non point deux méthodes successives, comme

on les emploie toujours, mais unies et faites la même; une seule : l'expérience rationalisée, l'induction déductive.

Je ne parle pas de la dialectique platonicienne, qui consiste à saisir l'un dans le multiple, à extraire, si je l'ose dire, l'absolu du relatif, à dégager l'infini du fini, et à s'élancer, en prenant pour point d'appui le monde, jusqu'au sein même de Dieu. C'est la vraie méthode du philosophe. Aussi n'y a-t-il point de méthode nouvelle pour l'intelligence humaine; il ne se peut qu'une méthode légitime n'ait pas été pratiquée spontanément, de tout temps. Celle-ci ne l'a été que spontanément, elle n'a pas été décrite; ou bien elle n'a été décrite que comme un procédé particulier à tel ou tel philosophe, non dans toute sa profondeur et dans toute sa puissance comme méthode générale. C'est pourquoi je n'en parle point, parce qu'elle n'est autre au fond que l'inductien déductive même dont je traite.

Pour arriver à tracer une théorie de cette fusion des deux méthodes en la méthode absolue, pour déterminer la loi d'implication, d'enchaînement nécessaire, d'ordre générateur qui manifeste la cause interne et la nature des êtres, il faut d'abord faire une sévère et complète analyse de l'intelligence humaine; il faut en marquer l'empire et les limites; il faut rendre compte de cette faculté merveilleuse qui nous enseigne le vrai.

CHAPITRE II

DE LA PENSÉE

1. De la pensée. — 2. Que le jugement, analysé en soi, donne toute la raison de l'homme. — 3. Analyse de la raison dans l'analyse du jugement. — 4. Dieu. L'ordre. Sphère de l'esprit humain. — 5. La loi. — 6. Nécessité d'une étude plus approfondie de l'âme.

I

La pensée est jugement, ou suite de jugements.

J'appelle jugement l'acte de l'esprit qui affirme.

On affirme une chose d'une autre. De là deux idées nécessaires à toute affirmation, celle dont on affirme, celle qu'on affirme; et du lien des deux résulte l'affirmation elle-même.

Celle dont on affirme est le sujet de l'affirmation; celle qu'on affirme en est l'attribut ou le prédicat; l'affirmation est le jugement.

Une idée n'est telle pour l'esprit, que lorsqu'elle en est bien conçue, c'est à-dire bien vue et distincte de toute autre. Or l'esprit ne voit bien une idée et ne la distingue de toute autre, que s'il la compare avec celles qui en diffèrent, pour voir par où elle en diffère, par où elle leur ressemble; ce qui est la spécifier et la classer, ou la définir. Car la resssemblance de plusieurs idées *exprime* ce qu'il y a de général en elles, le genre, la *classe;* et leur différence, ce que chacune a de propre, ce

qui en fait une espèce à part dans un genre, ce qui la spécifie.

Mais classer une idée, c'est affirmer d'elle, comme prédicat, sa ressemblance avec d'autres idées, une généralité, un nom commun ; c'est faire un jugement. Spécifier une idée, c'est affirmer d'elle, comme prédicat, sa différence d'avec les autres du même genre, laquelle n'est au fond qu'une ressemblance avec d'autres d'un autre genre, une généralité encore, un nom commun : c'est faire un jugement.

En un mot, ce qui donne à une idée sa valeur propre, c'est l'ensemble de ses caractères, ou sa compréhension ; chacun de ses caractères est un prédicat qu'on peut affirmer d'elle, une ressemblance avec d'autres idées, un genre où elle est contenue : affirmer, entre tant de caractères, celui qui exprime son genre prochain, c'est la classer ; affirmer celui qui exprime sa différence prochaine, laquelle n'est qu'un genre plus éloigné où elle soit contenue seule de son genre prochain, c'est la spécifier ; classer et spécifier, c'est définir. Définir, c'est faire un double jugement.

Une idée claire est toujours, au moins implicitement, définie dans l'esprit qui la conçoit. Une idée, simple notion de chose, sans le jugement, cela ne peut être : s'il n'est pas formel, au moins est-il implicite, mais il est.

D'autre part, l'esprit n'affirme pas sans motif d'affirmer ; il voit une raison qui le force à prononcer comme il prononce ; il est contraint, s'il ne se veut contredire, d'unir les deux termes de l'affirmation, parce qu'ils sont le même en un sens. Apercevoir qu'ils sont le même, c'est comprendre le motif du jugement, s'en rendre raison, raisonner. Le raisonnement, lorsqu'il est formulé, montre une identité qu'on n'apercevait pas : ce qui constitue la méthode.

Ainsi le raisonnement se compose de jugements, le jugement d'idées; l'idée à son tour implique le jugement, et le jugement le raisonnement. Qui conçoit, lorsqu'il s'en rend compte, juge; qui juge, lorsqu'il s'en rend compte, raisonne; qui conçoit et juge et raisonne, ce qui a toujours lieu, qu'on s'en rende compte ou non, pense.

Les idées ne sont que la matière et comme les membres du jugement; elles ne sont pas plus sans lui qu'il n'est sans elles. Le raisonnement n'est que le jugement développé pour que la raison en éclate. C'est pourquoi la pensée est jugement, ou suite de jugements : dans le jugement est l'essence même de la pensée.

II

Or, le jugement est l'acte de l'esprit qui affirme.

Il est l'affirmation de la convenance de deux idées.

On ajoute, ou de la disconvenance; à tort : car c'est donner comme un double objet au jugement, c'est-à-dire qu'il est affirmation ou négation, qu'il est ceci ou cela : mais quoi? Dites donc, d'une façon précise, ce qu'il est; exprimez l'unité dans laquelle rentrent l'une et l'autre de ses deux faces affirmative et négative que vous y faites voir.

On explique bien qu'il est toujours une affirmation. car qui nie affirme : il affirme que non; et l'affirmation se retrouve jusque dans le doute : on affirme alors, à tout le moins, qu'on doute. Là s'arrête ce doute universel par où Descartes prélude à ses grandes doctrines : je ne puis douter que je doute, et douter c'est penser, dit-il; et cette nécessaire affirmation du doute même, qui résulte de ce *que toute* pensée est jugement, tout jugement affirma-

tion, démontre qu'il y a pour l'homme une légitime certitude, parce que le scepticisme absolu, contradictoire en soi, n'est pas possible à l'esprit humain.

Mais, lorsqu'il y a disconvenance de deux idées, il est aisé de ramener la seconde, qui ne convient pas à la première, à une contraire ou négative, qui lui convienne : un simple changement de forme suffit pour cela. Le scepticisme absolu n'est pas possible à l'esprit humain, écrivais-je tout à l'heure : voilà une disconvenance de deux idées ; que j'écrive : le scepticisme absolu est impossible à l'esprit humain, le jugement sera le même, et il sera l'affirmation de la convenance de deux idées. Telle est donc la définition du jugement, car il s'y ramène toujours ; et lorsqu'il est négatif, c'est toujours, en fin de compte, le prédicat qui exprime une idée négative.

Or il n'est pas trop tôt de s'habituer à considérer comme de véritables idées les idées négatives, qui sont positives d'une certaine manière pour l'esprit, en tant qu'intelligibles : et l'on verra qu'il n'y en a point de si positive où il n'entre quelque chose de négatif ; comme il y a du positif dans toute négative qui nous est intelligible. Les idées, comme idées, et abstraction faite du plus ou du moins d'être qu'elles représentent, se valent ; et le jugement affirme toujours la convenance des deux idées.

Il y a dans le fait seul du jugement plus encore qu'un invincible dogmatisme, qui résulte de ce que tout jugement est affirmation ; il y a plus qu'un dogmatisme, dis-je : il y a quel dogmatisme ; — plus qu'une simple affirmation, — l'affirmation de toute la théorie de l'esprit : affirmation de l'être et du non-être, de l'absolu et du relatif, de la substance et du mode, de la cause et de l'effet, du nécessaire et du contingent, de l'un et du multiple, de l'immensité et de l'étendue, de l'éternité et de la du-

rée, — en un mot de l'infini et du fini, du nombre, de la loi, laquelle n'est que la formule de l'ordre. Le jugement, analysé en soi-même, dans sa seule forme et quelle qu'en puisse être la matière, donne toute la raison de l'homme; et cela doit être, puisque la pensée est jugement.

Tout jugement étant un acte de l'esprit, l'esprit s'y retrouve tout entier, et il n'est pas une pensée où il n'imprime comme un sceau toute son essence rationnelle.

III

1-2. Le jugement affirme l'être d'un rapport; et c'est là le jugement même. Il n'y a pas d'affirmation possible qui ne soit affirmation d'être, non de l'être pur, mais déterminé, celui-ci, non celui-là, tel rapport, non tel autre: positif et négatif tout ensemble. De là le concept fondamental de l'être et du non-être, deux termes dont la fusion, c'est-à-dire l'être à qui de l'être manque, l'être qui est cela et qui n'est que cela, déterminé, limité, nous est seule directement accessible. De là le concept de l'être absolu, que notre pensée affirme, mais qui lui échappe en soi, et de l'être relatif, qu'elle saisit.

3. Tout cela résulte de l'affirmation d'un rapport entre deux termes : quels termes? Un sujet, un prédicat; une chose qui est, et la manière d'être de cette chose : une substance, un mode. Or notre pensée ne saisit la substance que dans le mode, qui lui est seul accessible, puisqu'elle n'est pas, ou elle est jugement, c'est-à-dire affirmation du rapport d'une substance à un mode; elle ne saisit un mode qu'en le rapportant à une substance, une manière d'être à un être. C'est pourquoi le *prédicat*, qui exprime une manière d'être, est rapporté

au sujet comme à un être ; le rapport du sujet et du prédicat, dont l'affirmation est jugement, exprime un rapport de substance et de mode. Mais comme la substance n'est point saisie ailleurs que dans le mode, comme elle ne nous est connue que par le mode, le mode la remplace pour nous : il désigne alors, non telle substance particulière, mais toute substance qui soit manifestée par ce mode, — la bonté, ce qui est bon, toute substance bonne; la bonté est aimable, — tout être bon, en tant qu'il est bon, est aimable : et le prédicat d'un jugement devient le sujet d'un autre. Le jugement lui-même, affirmation d'un rapport, c'est-à-dire fusion de deux idées en une, transformation du sujet et du prédicat en un terme complexe qui les embrasse l'un et l'autre, n'étant ni l'un ni l'autre, mais l'identité des deux, n'est jugement qu'avec le verbe, qui exprime l'affirmation actuelle : qu'on en ôte le verbe, qu'on le pose comme une affirmation une fois faite, il est ce terme complexe dont j'ai parlé, idée d'un rapport, — non d'un être, mais d'une manière d'être, — non d'une substance, inaccessible en soi, mais d'un mode : cette idée peut donc, comme l'idée d'un mode, être un prédicat, ce qui en est le vrai rôle, ou un sujet, je l'ai fait voir, et devenir l'un des deux termes d'un nouveau jugement. C'est pourquoi le sujet et l'attribut logiques, qui ne sont chacun qu'une idée, mais presque toujours complexe, s'expriment presque toujours dans les langues par un grand nombre de mots.

4. J'ai déjà dit que toute affirmation suppose un motif d'affirmer : on affirme une manière d'être d'un être, et le motif d'affirmer n'est autre que la raison d'être de cette manière d'être. Cela est ainsi : qu'est-ce à dire? Je prononce que cela est ainsi, parce qu'il serait contradictoire que cela ne fût pas ainsi : c'est donc que cela doit être

ainsi ; donc la raison qui, dans l'intelligibilité, me force à prononcer une manière d'être d'un être, est au fond la raison qui, dans la réalité même, force l'être à la manière d'être que j'en prononce. Démontrer, à l'entendre en rigueur, c'est établir, entre un principe et la conséquence qui en découle, un rapport de cause à effet. La cause en soi nous échappe ; elle ne nous apparaît que dans l'effet, comme la substance dans le mode : mais tout effet est rapporté à une cause, comme tout mode à une substance ; et comme tout mode saisissable est effet, ainsi toute substance est cause : tout être enferme dans son sein la raison de ses diverses manières d'être. C'est pourquoi le prédicat est contenu dans le sujet de telle sorte qu'on ne l'en puisse nier sans contradiction : toute proposition véritable est, en un sens, analytique.

5. Or, lorsqu'on se demande si une proposition est véritable, que signifie cela ? — Que le rapport qu'elle exprime, seul genre de vérité qui nous soit accessible, nous semble pouvoir être ou n'être point : il n'est point, mais notre intelligence conçoit qu'il eût pu être, puisqu'elle s'est demandé s'il est ; ou il est, mais notre intelligence conçoit qu'il eût pu ne pas être, puisqu'elle s'est demandé s'il est. D'ailleurs, alors même qu'il est, ce n'est pas en soi qu'il est, mais en vertu d'un principe qui le fait être, lequel est, dans la réalité, le principe de son être, et dans l'intelligibilité, le principe de la démonstration de son être. Le rapport serait-il, sans les deux termes qui le déterminent ? Et l'effet, si la cause n'était point ? En soi donc il est contingent ; en tant qu'il découle de son principe, son principe donné, il est nécessaire : nécessaire comme conséquence, contingent comme être. Le principe à son tour, s'il est conséquence d'un autre principe, est pareillement contingent et nécessaire : et cet autre, et *toujours*, jusqu'à un premier principe, lequel, ne dépen-

dant plus de rien, n'étant plus déterminé à être par aucun autre, est nécessaire en soi.

6. Le jugement est vrai, lorsque ses deux termes, si divers qu'ils puissent être, sont en quelque façon identiques : et juger, qu'est-ce autre chose qu'affirmer cette identité de deux termes divers? En tant que divers, ils sont deux ; ils deviennent, en tant qu'identiques, un troisième terme qui est les deux en un : multiplicité, unité.

L'unité est indivisible. L'unité divisible, dont se servent les mathématiques, n'est qu'une sorte d'unité factice, qu'on nomme collective, — unité multiple, loin d'être une, puisqu'elle se divise en parties, puisqu'elle est une somme, un nombre. L'unité est indivisible de soi, et de soi sans limites : car, si elle n'était point sans limites, on la concevrait augmentée ou multipliée, mais par là même diminuée ou divisée, ce qui est contre l'hypothèse : elle serait une quantité déterminée, un nombre, qui se multiplie et qui se divise. D'ailleurs, tout ce qui est divisible l'est indéfiniment : je n'entends pas dans la nature réelle, on verra plus loin ce qu'il en est, mais en soi : car chaque partie étant de même essence que le tout, étant, dis-je, une quantité comme le tout, peut toujours être conçue, si petite qu'on la suppose, moindre qu'elle n'est ; entre le zéro et l'infini, deux extrêmes que nulle quantité ne peut atteindre, la suite des nombres est illimitée,—ce qui exprime que toute grandeur, et toute partie d'une grandeur, qui n'est qu'une grandeur moindre, se peut diminuer comme elle se peut augmenter, en soi, et que tout ce qui est divisible l'est, en soi, indéfiniment. Mais si l'unité indivisible n'est pas sans limites, il peut y en avoir plusieurs, et dès lors un multiple, divisible par conséquent, peut être composé de plusieurs unités ou de plusieurs parties indivisibles de soi, proposition contradictoire à celle qui précède. La

véritable unité n'est donc pas une quantité, elle est en dehors et au-dessus de toute quantité ; elle est une de toute façon, j'entends qu'elle est une de soi, et qu'il n'y en a qu'une, l'infini.

Or, la multiplicité, qui se mesure et qui se compte, peut être comprise de mille manières différentes : tous les objets se comptent; et des objets même on détache les prédicats saisissables, pour les mesurer à part. Le nombre s'applique à tout ce qui est multiple, je veux dire à tout ce que saisit directement notre pensée; car elle ne saisit l'un que dans le multiple, comme le nécessaire dans le contingent, la cause dans l'effet, la substance dans le mode, l'absolu dans le relatif, l'être enfin dans l'être moindre auquel de l'être fait défaut. Tout ce qui est fini se mesure et tombe dans le nombre. Mais le multiple, si divers qu'il soit, revient toujours aux deux concepts fondamentaux qu'il suppose : le temps et l'espace. — Un objet mesurable, compris comme pouvant être augmenté ou diminué, est compris par là même comme pouvant changer : ce qui change devient; ce qui devient était ceci, est cela, sera autre; voilà un passé, un présent, un futur, voilà une succession de minutes et d'heures : c'est la durée divisible, c'est le temps. — Plusieurs objets se limitent l'un l'autre, s'ils existent dans le même temps; en se distinguant, ils se séparent, ils se repoussent, ils s'excluent : de là l'impénétrabilité de la matière, la juxtaposition des parties et le lieu de chacune; de là donc l'étendue divisible, l'espace. — Or le multiple implique l'un. Donc, la durée divisible implique l'immutabilité infinie, l'éternité, qui est la parfaite unité de temps; et l'étendue divisible implique la simplicité infinie, l'immensité, qui est la parfaite unité d'espace.

Ainsi nous apparaissent tous les êtres, plongés dans *l'espace* et dans le temps : nous y sommes plongés nous-

mêmes, et nous ne concevons rien hors de là. Tout est pour nous mesure d'étendue, ou mesure de durée, ou combinaison de ces deux mesures. La forme, la distance, sont des mesures d'étendue; je ne parle point du volume; mais le poids, qui semble s'y soustraire, y rentre profondément : comme pesanteur, il est un des cas de cette attraction universelle qui est mesurée par distances et par masses; comme sensation, il est un des cas de la sensation de résistance, qui est celle de la limite ou de l'impénétrabilité réciproque du corps que je touche et du mien. Les sentiments mêmes, les mouvements intérieurs, les phénomènes de l'âme, accessibles à notre expérience directe, passent vite ou se prolongent, ils changent, ils appartiennent au temps; mais encore ils se distinguent, et par là, ou, s'ils sont des êtres, ils se limitent, se séparent, s'opposent les uns aux autres, entités impénétrables et étendues, ce qui est absurde, ou, s'ils sont des manières d'être, ce qui est vrai, ils se rapportent à un être un sans doute, car comment serait-il un être sans un principe d'unité? mais dans lequel se trouve néanmoins, puisqu'ils sont multiples, un principe de multiplicité, impénétrable, étendu; et de la sorte ils appartiennent à l'espace.

De-là suit que nul esprit, s'il éprouve des phénomènes successifs et distincts, ne peut être affirmé par notre pensée que plongé, comme nous, dans l'espace et dans le temps, c'est-à-dire avec un organisme plus ou moins lourd, plus ou moins subtil, peu importe[1]. Point de suc-

1. « Le païen objecte : Les anges ne sont pas des hommes, mais ils sont appelés intellectuels, incorporels, existant simplement. — Le saint dit : sur les anges, les archanges et sur leur puissance, à quoi j'ajoute aussi nos âmes, l'Église catholique pense ainsi : que ces êtres sont à la vérité intellectuels, mais non pas complétement exempts de corps, ainsi que vous autres païens le pensez, et doués au contraire d'un corps ténu et aérien ou igné, comme il est écrit : « Il fait ses anges

cession ni de distinction, rien que l'immutabilité et la simplicité pure, dans l'esprit pur : mais aussi, notre pensée l'affirme sans le comprendre.

IV

Voilà, en quelques mots, et dans la seule analyse du jugement, l'analyse de la raison tout entière. Elle est toute dans le jugement, lequel n'est autre que la pensée même. Je ne parle ici que de l'intelligibilité des êtres, c'est-à-dire de la vérité, laissant la beauté et la justice, qui appartiennent encore à la raison, mais dont je ne dois rien dire que plus tard.

Or, à ne considérer que l'intelligibilité des êtres, ce que donne le jugement pur, je crois avoir fait une liste complète des principes ou des concepts fondamentaux de la raison. Chacun d'eux embrasse tout ce qu'il nous est permis de saisir : toutes choses sont pour nous des êtres, mais qui ne se déterminent pour nous que par leurs rapports avec d'autres êtres, qui ne se comprennent que par leurs attributs, entendus comme effets, contingents et multiples, juxtaposés, successifs. Ainsi chacun de ces concepts embrasse tout, et ils nous sont nécessaires tous à la fois pour la moindre de nos idées ; ils s'enchaînent les uns aux autres, en sorte qu'on ne les peut séparer, et ils se distinguent les uns des autres, en sorte qu'on ne les peut confondre : et comme ils nous sont tous nécessaires,

« avec les vents, ses ministres avec le feu brûlant. » Nous savons que c'est ainsi que beaucoup de saints Pères ont pensé, parmi lesquels Basile, surnommé le Grand, le bienheureux Athanase, et Méthodius, et ceux qui sont places après d'eux. Il n'y a que Dieu seul qui soit incorporel et sans forme. » *Saint Jean de Thessalonique, passage lu au deuxième concile de Nicée pour appuyer la décision du concile relative aux images saintes.*

ils nous suffisent aussi, — ou plutôt, en même temps qu'ils forment l'essence de notre raison, ils la limitent, car elle ne conçoit rien au delà. L'un conduit à l'autre, jusqu'au dernier, qui ne conduit à rien : est-ce à dire qu'il n'y ait plus rien, et qu'ils épuisent toutes les conceptions possibles des choses? A Dieu ne plaise! Mais que notre raison, formée par eux, est aussi bornée par eux. L'œil de notre esprit ne va pas plus loin; il arrive jusque-là, il ne passe pas outre.

Telle est, pour l'esprit humain, l'étendue et la borne de l'horizon; voici l'étendue et la borne de la hauteur. Au fond de tous ces êtres, dont il ne voit que des rapports et des modes, effets contingents et multiples, juxtaposés, successifs, il affirme invinciblement un je ne sais quoi immuable et simple, indivisible, nécessaire, cause suprême, substance suprême, être absolu. Ce je ne sais quoi n'est pas une abstraction vide, mais un être plein et vivant, et un seul être qui est tout cela tout ensemble : car il est un être intelligible par soi, indépendamment de tout rapport, absolu donc; donc substance suprême et cause suprême, puisqu'il est de soi, non attaché à aucun autre comme un prédicat, ni causé par aucun autre comme un effet, ce qui en ferait un être relatif à un autre; donc nécessaire; donc indivisible ou un, puisque l'absolu ne peut être augmenté ni diminué, ce qui en ferait un nombre, mesurable et relatif; donc immense et éternel. Et qu'on l'envisage sous l'un ou l'autre de ces divers aspects, il est infini : l'être pur, absolu, qui ne dépend de rien, que rien ne détermine, que rien ne limite, est infini; la substance suprême, qui ne dépend d'aucune autre et dont toute autre dépend, dont toute substance est empruntée, est infinie; la cause suprême, qui n'est point causée, qui enferme dans son ample sein tous les effets réels et possibles, est infinie; le

nécessaire, qui ne peut ne pas être, qui est donc plus encore que toujours et partout, supérieur au temps et à l'espace, est infini ; l'un, simple et immuable, est infini : chacun de ces aspects d'un être pur est infini, et ils ne sont tous ensemble qu'un seul infini, car deux infinis se contredisent. C'est là l'infini, c'est là l'être, c'est là Dieu.

Ce Dieu n'est pas une hypothèse imaginée pour expliquer le monde, ni une idée dont on se demande si l'objet existe : Dieu existe hors de nous comme en nous ; il est l'être même de tout ce qui est. Car toute pensée l'affirme, et plus invinciblement que l'être même des choses accessibles à notre vue immédiate ; et il n'y a point de pensée qui ne l'affirme : quiconque pense pense Dieu. Rien de multiple ne se peut comprendre que par l'un, rien de contingent que par le nécessaire, rien de relatif que par l'absolu, nul effet sans la cause, nul mode sans la substance, nul être déterminé et limité sans l'être indéterminé, illimité, pur. Rien ne se peut connaître, qui n'implique Dieu : en sorte qu'il est impossible de nier Dieu sans nier tout ce que l'homme peut connaître : je dis, tout. C'est tomber dans la négation de toutes choses : c'est s'enfoncer, dirai-je, dans un scepticisme, ou plutôt dans un nihilisme, sans fond ? C'est se contredire en sa propre parole, que nier l'être de Dieu.

L'idée de Dieu est donc la condition de l'idée de toutes choses. De là, le multiple n'étant concevable que par l'un, le particulier ne l'est que par l'universel, les individus relèvent des espèces, les espèces des genres, et toujours, jusqu'au genre suprême, jusqu'à l'être : ce qui est l'unité dans la variété des choses, ou l'harmonie. Tout jugement implique l'harmonie, car il ne se peut que l'un au moins de ses deux termes ne soit général. — Or toutes choses, par là même qu'au fond elles sont une, s'en-

chaînent de telle sorte que, contingentes en soi, elles sont nécessaires en tant que conséquences : elles participent de l'être qui est en elles sous toutes ses faces, immutabilité, simplicité, unité, nécessité, cause, substance, mais tout cela relatif, substance, cause, nécessité, unité secondes, si je peux le dire : de cette nécessité seconde ou relative des choses, résulte un système de lois qui se rattachent toutes à la loi de l'être, toutes donc générales et stables. D'où il suit que chaque être concourt par une fin qui lui est propre à la fin universelle des êtres ; il y a donc une force dans chaque être qui le fait tendre vers sa fin : d'où l'on voit que le monde est un ensemble d'effets qui sont causes, par conséquent substances, car la cause, qui contient l'effet, n'est pas seulement une manière d'être, mais un être ; causes causées, substances substanciées, empruntées, relatives.

Tel est le concept de l'ordre : il n'est que l'application du concept de l'infini aux choses : Dieu dans le monde. Le monde nous est incompréhensible sans Dieu. Il nous faut, pour les comprendre, concevoir tous les êtres dans lui, et lui dans tous les êtres : et le concevoir lui-même distinct de tous les êtres, en dehors, au-dessus d'eux. Lui-même toutefois, ni en soi, ni dans le monde, ne nous est directement compréhensible : nous ne le voyons pas, il est impliqué et comme enveloppé dans ce que nous voyons. Aussi n'est-il pas compris, mais affirmé ; et les causes particulières même, les substances finies, nous les affirmons, nous les concevons, nous les connaissons, nous ne les comprenons pas.

Voilà donc, non plus l'horizon, mais la hauteur de l'esprit humain. Il voit jusqu'à Dieu, il ne voit pas Dieu. Dieu est au-dessus de ce qu'il voit, et il le connaît sans le voir. Il ne comprend rien que par Dieu, et Dieu lui est incompréhensible. Son œil embrasse une étendue vaste ;

il est créé pour la remplir peu à peu : mais tant que l'homme demeurera homme, il ne la dépassera pas ; lorsque le point de vue de sa raison aura changé, lorsqu'il sera plus qu'un homme, alors seulement il verra Dieu face à face.

V

De là vient que toutes nos idées, qui sont idées de choses finies, sont positives et négatives à la fois : positives, car le rien ne saurait donner aucune idée de soi, et qui parle du néant pense à l'être pour entendre la négation de l'être ; Dieu est impliqué dans toute idée, il n'y en a donc point qui ne soit positive ; — mais négative aussi, car elles sont toutes idées d'effets, de modes, d'êtres à qui de l'être manque. Et de la sorte s'explique une apparente contradiction, conséquence étrange de ce principe que l'extension et la compréhension des idées sont en raison inverse l'une de l'autre. D'après cela, l'idée de l'être, infinie dans son extension, serait d'une compréhension nulle ; point de prédicat qui lui convînt ; l'être et le néant, qui semblent contraires, seraient dans la réalité, comme dans le système du philosophe Hégel, synonymes ! Eh bien ! il est vrai qu'à l'être, l'être pur, l'être vivant et source de toute vie, aucun prédicat ne saurait convenir, — aucun, dis-je, des prédicats que notre pensée peut comprendre, parce qu'elle n'en peut comprendre que de négatifs sous quelque rapport. Ils doivent donc tous en être niés, parce qu'il en faut nier toute négation : un tel être n'a point de compréhension pour nous, et les attributs de Dieu, immensité, immutabilité, infinité, etc., négatifs pour nous, mais négatifs de la négation, nous *sont, comme* Dieu même, incompréhensibles.

Ce n'est pas tout. Les divers concepts que j'ai essayé de parcourir, s'enchaînant les uns aux autres, de telle sorte que le premier amène au second, le second au troisième, et ainsi de suite, aboutissent tous à celui où tous conduisent et qui ne conduit à aucun autre : celui d'unité et de multiplicité, ou de quantité, pour le dire en un mot, dont l'espace et le temps sont les deux aspects. Je vois des êtres relatifs, des modes qui me manifestent des substances, des effets qui me manifestent des causes : mais je ne les vois que dans une série, comme des membres d'un groupe, dont ils se distinguent par plusieurs caractères, se confondant par d'autres avec les autres membres du même groupe ; je ne les vois qu'en leur lieu dans l'espace et dans le temps, et j'ai besoin de déterminer ce lieu pour connaître, par induction, des substances, des causes. Je ne saisis que des effets, que des modes, et toujours mesurables : et je ne peux m'en rendre compte que par la mesure. Je connais quelques causes, quelques substances, non en elles-mêmes, mais par rapport à leurs effets et à leurs modes qui me les manifestent seuls. Si je connaissais une substance en elle-même, j'en déduirais tous les modes, infailliblement et sans fatigue ; une cause, tous les effets, qui m'échappent ; mais alors je comprendrais la substance et la cause en soi, donc aussi la substance première, la cause divine, et, dans cette compréhension merveilleuse, tout ce qui fut, tout ce qui est, tout ce qui pourra jamais être. Telle sera l'intelligence de l'homme, lorsque, ayant franchi la sphère de son être terrestre, au lieu de ne concevoir Dieu qu'indirectement dans les choses qu'il voit, il concevra les choses en Dieu qu'il verra directement : le point de vue de sa raison aura changé, et, comme il verra Dieu face à face, il en déduira l'univers : mais l'univers, où doivent prendre l'être, chacun à son rang et à son jour, tous les possibles, épuise

l'étendue et la durée sans limites, et l'homme n'aura pas trop de l'éternité pour le déduire.

O ineffable possession de toutes choses, que connaît en Dieu l'esprit qui comprend Dieu! Nous, plus humbles dans la sphère plus bornée de notre intelligence, nous ne pouvons que mesurer les choses qu'il nous est permis de voir; nous ne pouvons que les soumettre au nombre, pour trouver la série : non pour déduire, mais pour induire la loi, formule de l'ordre!

L'induction, telle qu'on la pratique, telle qu'on en présente les règles, est mauvaise; je crois l'avoir assez prouvé. Elle ne donne que des faits généraux, non des causes, ou quelques causes à peine, plutôt devinées et supposées que connues; elle n'arrive là qu'à force de tâtonnements, observant, par exemple, une succession constante de deux phénomènes pour en inférer que celui qui précède est la cause de celui qui suit. Je cherche une méthode qui, sans donner plus que ce que l'esprit humain peut atteindre, donne du moins tout ce qu'il peut atteindre, avec une pleine et directe certitude : non point comment la cause opère, mais quelle cause opère quel effet, qui, cause lui-même, opère tel autre effet, et toujours, de suite; — rien que la série donc, mais série de causes et d'effets; rien que la loi, formule de l'ordre, mais de l'ordre générateur, où se manifeste infailliblement et immédiatement le rapport de l'effet à la cause, du mode à la substance, de sorte que l'on pénètre, à travers les manières d'être, l'être qu'elles enveloppent.

Or, à ne considérer que les généralités les plus hautes, les purs concepts de la raison, ce qui nous est accessible implique invinciblement et nous fait connaître avec une irrécusable certitude quelque chose qui ne nous est pas accessible, et qui néanmoins nous est connu de la sorte. *Chacune* de ces idées implique une autre idée que nous

ne connaissons que parce qu'elle est impliquée dans la première, mais que nous connaissons bien certainement. Les idées qui s'impliquent ainsi deux à deux sont correspondantes, si bien qu'elles rentrent dans une idée supérieure, que j'appelle concept ; et toutefois elles sont contraires, étant la négation l'une de l'autre. Cette remarque pourra nous servir.

L'identité dans la contrariété est aussi l'essence du jugement, par conséquent de la raison. Les deux termes du jugement ne se distinguent l'un de l'autre qu'en ce qu'ils ont de contraire : car si ce qui les distingue n'était que différent sans être contraire, il y aurait là même quelque chose de commun aux deux, et par ce quelque chose ils ne se distingueraient pas, ils se confondraient. L'homme est raisonnable : est-il tout le raisonnable ? Non. N'est-il que raisonnable ? Non. Le premier terme n'est jamais pris dans toute sa compréhension, ni le second dans toute son extension[1] : ce qui dépasse de la compréhension du premier doit être nié du second ; ce qui dépasse de l'extension du second doit être nié du premier. Deux idées différentes sont donc contraires, puisqu'elles se nient, en ce qui les distingue, mais elles sont identiques en ce qu'elles ont de commun : l'affirmation de cette identité, voilà le jugement, qui, transformant deux idées diverses en une troisième qui soit les deux devenues une seule, et prenant de la sorte ce qu'elles ont d'identique, ne leur laisse que ce qu'elles ont de contraire. Son rôle essentiel n'est donc que de dégager l'identité de la contrariété des termes. Seconde remarque qui pourra nous servir.

Presque toutes les idées sont complexes : chacune en

1. Les logiciens distinguent ici la proposition affirmative et la négative. Mais pour moi, qui définis le jugement l'affirmation de la convenance de deux idées, il se ramène toujours à un affirmatif, et mon assertion demeure vraie. Il s'agit de ce qu'il est au fond, non de la forme qu'il peut revêtir, et qui importe peu.

contient une foule d'autres formées comme je l'ai fait voir, toutes aussi vraies que celle qui les implique : il n'y a qu'à les retrouver ; ce qui est aisé pour qui connaît leur loi de formation. La méthode tout entière est là.

VI

Il reste beaucoup à examiner encore : il reste à connaître, s'il se peut, la nature de l'esprit même. Le jugement est l'acte de l'esprit qui affirme. Voilà donc l'esprit qui est actif, et qui agit pour produire le jugement : le produit-il? Est-il, dans ce cas, libre ou contraint? Libre? il se fait donc sa vérité ? Contraint? il juge donc par nécessité ; une loi fatale, qui est en lui et qu'il ne dirige point, le pousse à juger seul, sans que rien d'extérieur l'y invite, et sans qu'il puisse jamais savoir s'il juge d'accord avec la réalité des choses? Il pense donc selon que l'y forcent les formes rationnelles qui sont en lui sans qu'il les y ait mises, et qui soumettent l'univers inconnu à leur manière de le comprendre? Irrémédiable scepticisme qu'enfante la doctrine de Kant, et dont il faut que la difficulté soit détruite. — S'il ne le produit pas seul, quel secours étranger l'aide à le produire? D'où viennent les idées de l'homme?

De la solution qu'on donne à ce problème dépend toute la philosophie : je ne crois pas qu'on ait encore donné la vraie. Les uns veulent que toutes nos idées nous viennent de l'expérience, ne laissant à l'esprit que le pouvoir d'abstraire et de combiner : mais qui a prouvé la légitimité de l'expérience? Les autres se croient fort avancés, lorsqu'ils établissent qu'elles ne sauraient toutes venir de
périence, et qu'il y en a d'absolues qui viennent
leurs. Mais, selon eux, le nombre innombrable de

celles qui ne sont que relatives viennent de l'expérience? Comment? Ils ne l'expliquent pas, et ils ne voient pas que, si l'expérience fournit seule, et sans autre secours que notre entendement, les idées relatives, elle fournit toutes les idées, car il n'y en a que de relatives : nous avons l'idée de l'absolu, nous n'avons pas d'idée absolue. Les exemples qu'ils citent ne sont pas de simples idées, mais des jugements, par conséquent des rapports; les idées qui en résultent sont les plus hautes généralités sur lesquelles notre esprit travaille, mais elles ne sont que des généralités : l'expérience suffit-elle aux idées générales, elle suffit à toutes, à ces jugements même. *Il n'y a point de phénomène sans cause.* Voici un principe absolu, comme ils parlent, c'est-à-dire toujours vrai, de quelque phénomène qu'il s'agisse, en quelque temps, en quelque lieu que ce soit; vrai donc, sans autre condition, que le phénomène : car, point de phénomène, point de cause. Mais cela même est une condition : le principe n'est donc point absolu de soi, il ne l'est qu'avec cette condition ; il n'est qu'une généralité, la plus haute dans cet ordre d'idées, mais qui, sauf le degré, ressemble à toute autre. Donc, ou l'expérience n'explique seule aucune généralité, ou elle explique celle-là. Et toutefois ils ont raison, l'expérience ne l'explique point : mais ni celle-là, ni aucune, non pas même la moindre. Kant démontre à merveille que l'expérience est inintelligible pour nous sans les concepts de notre esprit.

Or, ces concepts jettent-ils sur la nature une couleur qui leur est propre et qui peut être fausse, ou répondent-ils aux réalités de la nature? Nous sont-elles accessibles, avec une entière certitude? Qui a prouvé l'être du monde? Qui, je le répète, a prouvé la légitimité de l'expérience? Qui a réfuté Kant?

Ce n'est pas le tout d'établir qu'il y a une certitude

pour l'esprit humain, ni d'en poser le criterium : il faut encore la mettre à l'abri de l'attaque des puissants, et lui rendre toute la surface des terres qui lui appartiennent.

Tout cela ne se peut résoudre que par une étude sérieuse de l'âme; étude d'autant plus utile, qu'elle nous éclairera sur le rôle de la volonté dans l'œuvre de l'intelligence. Car aucuns [1] se sont permis de dire qu'il est bon que la vérité la plus essentielle pour nous ne nous soit pas évidente, ce qui, s'il faut les en croire, nous ôterait le mérite de la reconnaître : comme s'il y avait un mérite à reconnaître une vérité non évidente, dont on ignore par conséquent si elle est une vérité ou une erreur ! Assertion ridicule, soutenue chaque jour par des gens intéressés qui se disent de bonne foi, et qui confondent bien étrangement, non sans motifs, la nature et le rôle des diverses facultés de notre être ! Étudions l'âme, et l'on verra ce qu'il en est.

1. Écrivains religieux, *passim*.

CHAPITRE III

DE L'AME. — CONDITIONS DE LA RAISON

1. De l'âme. — 2. Du rôle de la sensibilité dans l'intelligence. Qu'il y a deux natures dans l'homme. — 3. Rôle de la volonté dans l'intelligence. Comment les trois pouvoirs s'impliquent dans l'unité de l'homme. — 4. Et toutefois supposent un corps, mesure de l'être, et Dieu, source de l'être, pour une âme, force pensante, incapable de périr. — 5. Que l'individu tient son être de Dieu par l'intermédiaire de la société. — 6. Origine des idées. Nécessité réciproque de l'expérience et de la raison. — 7. Nécessité réciproque de la parole et de la pensée. Origine du langage.

I

L'âme. ou le moi, est une force qui a conscience d'elle-même. — Quand je m'affirme moi-même, j'ai conscience de mon être, et je le distingue de tout autre : je me pose en face de ce qui n'est pas moi, et je l'affirme en m'affirmant; car je n'aurais pas la conscience de mon être, si je ne le distinguais du non-moi, impliqué par le moi. Le non-moi détermine le moi, et le limite. J'agis donc, lorsque je m'affirme; mais lorsque j'affirme le non-moi, ce que je fais invinciblement dans la conscience de moi-même, j'éprouve une action étrangère, et je réagis sur elle.

Je suis donc tout à la fois actif et passif : passif en tant que j'éprouve l'action de ce qui n'est pas moi; je ne me connais moi-même comme tel que par ma propre réaction, laquelle est encore une activité, — en sorte que, soit que

j'agisse, soit que j'éprouve une action étrangère, j'affirme de moi que je suis une activité, une force.

Le caractère de la force que je suis, c'est l'affirmation qu'elle fait d'elle-même, la conscience. D'où je trouve en moi moi qui connais, et quelque chose connu à moi : un être conscient et des phénomènes de conscience. Pour qu'il y ait conscience, l'être conscient est nécessaire, mais les phénomènes aussi sont nécessaires à l'être conscient : car ce n'est point connaître que ne connaître rien. Que le sujet et l'objet s'opposent pour se distinguer: dans le choc de ces deux termes est cette affirmation perpétuelle de son propre être, qui est la vie de l'âme.

Mais ces phénomènes de conscience, qui sont en moi et sans lesquels je ne suis pas un moi, ne sont pas moi: je me distingue d'eux parce qu'ils sont multiples et successifs, d'où je m'affirme moi-même comme étant simple et immuable dans le fond de mon être.

Ces phénomènes qui ne sont pas moi ne viennent pas de moi non plus; car, ne me distinguant d'eux que par mon intime unité, je n'ai pas en moi, sans eux, un principe de multiplicité pour les produire; je ne suis même pas sans eux, et il faut du moins que je sois, pour être une cause : donc ils me viennent d'ailleurs; donc il existe non-seulement un non-moi, qu'affirme l'affirmation même du moi, mais un non-moi divisible dans l'espace et dans le temps, fini, matériel, c'est-à-dire le monde.

J'atteins directement une portion de ce monde : elle est moi en quelque manière, par rapport à mon être présent, en tant qu'elle est la source des phénomènes de conscience qui sont dans moi et dans lesquels je suis sans qu'ils soient moi ni moi eux; elle est ce principe de multiplicité dont j'ai parlé lorsque j'ai avancé que nul esprit, s'il éprouve des phénomènes successifs et distincts, ne *peut être* entendu qu'avec un organisme qui détermine

et qui mesure son être; elle est mon corps. J'atteins par son intermédiaire d'autres portions du monde, d'autres corps; ils agissent sur le mien, comme les corps entre eux. Je saisis dans le mien, le seul que j'atteigne immédiatement, leurs diverses actions sur lui, et par là je les connais eux-mêmes. Mon corps, envisagé comme l'organe de ma connaisance des autres, est un ensemble de sens. A vrai dire, il n'y a qu'un sens, qui est la communication entre moi et le monde; elle pourrait avoir lieu d'une foule de façons, qui nous révèleraient peut-être dans les choses bien des attributs ignorés. Ce sens unique, qui pourrait avoir une infinité de manifestations diverses, n'en a pour moi qu'un très-petit nombre, et mon corps, comme il est pour moi la condition de la connaissance du monde, en est aussi la borne : on verra qu'il est pareillement la condition et la borne de tout mon être terrestre.

Ce n'est pas ici le lieu de chercher à deviner comment la perception se peut faire, comment le corps et l'âme peuvent s'unir jusqu'à ne former qu'un seul être, qui est l'homme : je n'écris pas un livre de métaphysique. Il suffit que l'on comprenne que nul homme, que nul esprit fini, quel qu'il soit, n'est concevable sans une pareille union avec un organisme qui le mesure.

II

Voyons toutefois dans quelle profondeur de l'être conscient l'intelligence s'éveille.

Je suis : donc l'être est dans moi, et moi dans l'être. Il y a union entre l'être et moi, et je suis d'autant plus que cette union est plus intime; en sorte que, si elle arrivait jusqu'à l'identité même, je serais l'être absolu, je serais Dieu. Je suis d'autant moins que cette union est moindre,

je ne serais pas si elle était nulle. Il y a donc attraction entre l'être et moi. L'attraction est la loi universelle, car elle est le principe de l'unité dans la variété du monde. L'être m'attire à soi-même : attraction satisfaite, ou union, en tant que je suis; en tant que j'ai conscience de mon être, j'ai conscience de cette union, elle est amour, j'aime mon propre être, qui est l'être dans moi, et par cet amour de moi, qui est le principe d'où toute ma sensibilité découle, j'aime l'être source de mon être fini, j'aspire à être de plus en plus, à me dilater dans l'être, à m'identifier, s'il se peut, avec l'être infini. Mais l'organisme qui mesure mon être fini ne me permet d'être que jusqu'à un certain degré, ou d'identifier à moi que certaines des formes de l'être, selon que lui-même les comporte. Je trouve donc, dans l'amour de moi, moi d'abord, puis un non-moi nécessaire à moi, sans lequel je ne serais pas, et avec lequel je tends de plus en plus à m'unir, — l'être, qui est moi en tant que je suis, qui, en tant qu'il me manque de l'être, est non-moi, et toutefois le même : si bien que la vie, conforme à notre logique, résulte de l'identité dans la contrariété des termes, et augmente à mesure que les deux termes opposés s'assimilent.

L'être qui m'attire se manifeste pour moi par toutes les choses dont mon être a besoin, selon mon organisme qui le particularise, selon la fin qui lui est propre. Il y a attraction entre ces choses et moi, comme entre le soleil et la terre : seulement, connaissant mon être, je connais cette attraction, qui en est le principe, et je peux l'aider ou la combattre : c'est l'intelligence et l'activité libre de plus. Mais n'anticipons pas. L'attraction dont je parle résulte du rapport entre mon être tel qu'il est et ce qu'il faut à cet être ; elle est ce rapport même entre deux termes que je n'ai pu faire, puisque je ne suis pas l'auteur des *choses, ni* connaître, puisque l'un des deux est moi, qui

ne me connais pas lorsque je ne suis pas encore : elle est donc relative, elle est aveugle ou indépendante de mon intelligence, elle est fatale ou indépendante de ma volonté. En elle toutefois mon intelligence et, par suite, ma volonté s'éveillent. Elle est une attraction, mais dont j'ai conscience, ayant conscience de moi : de là, d'abord, la connaissance que j'éprouve tel penchant, tel mouvement intérieur vers telle chose; je sens les attraits que j'éprouve, et je connais que je les sens, intelligence aveugle, instinct animal, sensibilité : puis la connaissance des deux termes de l'attraction, sans lesquels celle-ci n'est pas, et sans la connaissance desquels celle-ci n'est pas véritablement connue; car qui dit attraction dit un attirant et un attiré; amour, un amant et un aimé; et je ne peux connaître une attraction, que je ne connaisse par là que telle chose attire, et que c'est moi qu'elle attire; que c'est moi qui aime, et que c'est telle chose qui est aimée de moi. Ainsi je me connais, par l'amour de moi, dans l'amour de ce qui n'est pas moi; j'y connais tout ensemble moi et l'objet de mon amour, lequel n'est autre que le monde qui m'environne, ou plutôt ce qu'il me faut du monde selon ma fin.

Ainsi la sensibilité implique l'intelligence, et l'intelligence implique la sensibilité. Ces deux facultés s'impliquent et s'expliquent à la fois l'une l'autre. Elles sont donc toutes deux dans l'âme, puisque l'une des deux y est, savoir l'intelligence, car le propre de l'âme est la conscience, ou l'intelligence qu'elle a d'elle-même. Qui contemple cette nécessité réciproque de deux forces qui se supposent, la force de sentir et la force de comprendre, est bien près de les confondre : toutes deux sont des forces; car l'homme, tout passif qu'il soit dans le sentiment, sentirait-il, s'il ne réagissait sur ce qu'il éprouve? Et n'agit-il pas lorsqu'il comprend, lorsqu'il affirme? Que

dis-je? ce sont des forces qui s'impliquent et s'expliquent mutuellement : elles ne sont donc que des manifestations diverses d'une même force, elles supposent un seul être. — Elles se distinguent néanmoins : car l'une est la condition de l'autre. Il y a plus. La sensibilité a deux moments, si je peux le dire, deux moments logiques : d'abord l'attraction pure et simple, puis la conscience de l'attraction : l'être sensible éprouve, et sent. Il sent, ou connaît ce qu'il éprouve : ceci est intelligence, et voilà pourquoi la force de sentir est la même que celle de comprendre. Mais d'abord il éprouve : voilà dans l'homme autre chose que l'intelligence, voilà un principe par où ce n'est plus le moi, mais le non-moi, qui agit. — inintelligent et passif par rapport au moi, je veux dire soustrait à son intelligence et à son activité propres qui en dérivent, ou à la force consciente qui est la nature de l'âme; — une nature donc autre que l'âme en face d'elle, qui agit sur elle et lui transmet les impressions du dehors. Le sentiment est dans l'âme, mais il n'est pas l'âme; il est un rapport actuel entre l'âme qui l'éprouve et ce qui le produit : encore moins ce qui le produit, le terme opposé du rapport, est-il l'âme, non plus que ce par quoi il se produit en elle. Il y a donc deux natures dans l'homme, et distinctes jusqu'à l'opposition : l'homme est l'union de ces deux natures, l'identité vivante de ces deux contraires. Le comment de cette identité, le moyen de cette union, nous est incompréhensible : car il faudrait, pour qu'il nous fût compréhensible, que la cause en soi le fût : et notre intelligence ne va que jusqu'à déterminer la cause, non à la comprendre. Mais si cette union de deux natures opposées est incompréhensible, elle n'est pas contradictoire, et il serait contradictoire qu'elle ne fût point : nul esprit fini, si parfait qu'on l'imagine, n'est concevable que par elle, *étant intelligent*, puisqu'il est esprit, sensible, puisqu'il

est intelligent, et attaché, puisqu'il est sensible, à un organisme par où il éprouve l'action étrangère des choses, autre que lui-même, condition, mesure et borne de son être.

L'intelligence, qu'implique la sensibilité, participe jusqu'à un certain point du caractère de celle-ci : il y a du relatif et du fatal en elle, comme il y a aussi de l'absolu et du libre. La sphère de mon intelligence est bornée ; mon organisme la borne, et elle serait plus ou moins vaste, s'il était autre : voilà le relatif en elle. D'autre part, je ne me fais pas ma vérité, je la reçois comme elle est, toute faite avec les êtres mêmes par celui qui fit les êtres : donc mon intelligence est fatale. Ne dépend-elle pas, non en soi, mais dans sa manifestation présente, du rapport entre mon être et l'être qui lui est nécessaire, de ma sensibilité, relative et fatale, où elle s'éveille ? Elle-même donc est relative, elle résulte d'un rapport dont je n'ai pas créé les termes, elle est donc fatale ; mais en cela qu'elle est fatale, elle est absolue, parce que la vérité qu'elle est faite pour connaître, indépendante de moi, s'impose à moi dès que je peux l'apercevoir, et à tous ceux qui l'aperçoivent. Or, toute fatale qu'elle soit, comme elle est, dans ma sensibilité, ma réaction sur l'action que j'éprouve, j'agis par elle, je fais par elle acte de personne libre. « Qu'on donne tel ou tel nom, dit J. J. Rousseau [1], à cette force de mon esprit qui rapproche et compare mes sensations, qu'on l'appelle attention, méditation, réflexion, ou comme on voudra, toujours est-il vrai qu'elle est en moi et non dans les choses, que c'est moi seul qui la produis, quoique je ne la produise qu'à l'occasion de l'impression que font sur moi les objets. Sans être maître de sentir ou de ne pas sentir, je le suis d'examiner plus ou moins ce que je

1. *Émile*, l. IV.

sens. » — D'ailleurs, l'intelligence étant essentielle à l'âme, c'est-à-dire à une activité qui a conscience d'elle-même, doit être active comme l'âme, comme elle encore une dans son fond, ou absolue et libre.

Ainsi je trouve l'intelligence dans la sensibilité, l'activité libre dans l'intelligence. Suivons ce nouveau point de vue.

III

Autres sont les phénomènes de sensibilité, autre la sensibilité elle-même, ou la force qui sent, laquelle est dans tous ses phénomènes possibles, sans être épuisée par aucun d'eux, ni par eux, quel qu'en soit le nombre, — par conséquent infinie. Autres sont les phénomènes d'intelligence, autre l'intelligence elle-même, ou la force qui juge, laquelle est dans tous ses phénomènes possibles, sans être épuisée par aucun d'eux, ni par eux, quel qu'en soit le nombre, — par conséquent infinie. Mais l'intelligence étant impliquée dans la sensibilité, la force qui sent et la force qui juge sont au fond une seule force; et j'ai fait voir que la force qui sent est, dans la sensibilité, l'intelligence, la force qui connaît ou qui juge : elle est l'âme. La sensibilité est de soi infinie, l'intelligence également; mais elles ne le sont pas chez moi, puisqu'elles n'y peuvent être sans les phénomènes qui en sont la condition et la borne. L'intelligence est toute dans ses phénomènes sans être eux ni sans être épuisée par eux, et ils sont dans elle sans être elle et sans l'épuiser; et la sensibilité de même. Je n'ai donc conscience de mon intelligence et de ma sensibilité que par leurs phénomènes : mais en même temps j'ai conscience par eux que je suis une *force*, et c'est directement que je me connais comme

force. Ce qui est infini dans ces deux facultés, ce n'est pas leur manifestation, c'est leur fond, lequel est une même force, l'âme ou le moi : le moi est infini, dans le fond simple et immuable de son être; non que je sois infini, je veux dire qu'il y a au fond de moi quelque chose qui l'est. On a vu que ce qui est indivisible est infini, et l'on verra où cela porte les destinées de l'âme.

En tant que je suis actif, il y a dans moi un principe que rien ne détermine (ou l'actif chez moi serait-il passif encore, par une contradiction de mots?), un principe qui se détermine de lui-même, de lui seul, qui agit librement : c'est le libre arbitre, que nul homme ne me peut ravir. Qu'on me réduise en servitude, qu'on me charge des plus lourdes chaînes, je suis libre.

D'ailleurs, même en tant que passif, j'éprouve une action; mais toute action entraîne une réaction égale : je réagis. Ce n'est pas seulement une attraction que j'éprouve, c'est moi qui l'éprouve, et qui vais de moi-même à ce qui m'attire; ce n'est pas seulement une vérité qui se montre à moi, c'est moi qui la comprends. Ce caractère d'autonomie, qui est mon activité véritable, n'a rien de passif; il est donc libre. Quand je vais à ce qui m'attire, j'y vais de moi-même : je peux vouloir n'y pas aller, lors même qu'il faut que j'y aille malgré moi; je peux vouloir ne pas comprendre une vérité et me refuser à sa lumière, lors même que je la reçois malgré moi. Dire malgré moi, c'est supposer en moi une force libre, que je saisis directement dans tous mes actes de sensibilité et d'intelligence passives. Dans cette force libre que je suis, qui est moi-même, il y a un pouvoir borné, il y a la volonté sans bornes.

La volonté est une. La sensibilité et l'intelligence, prises dans leurs phénomènes, sont multiples; prises dans leur fond, elles sont l'activité qui réagit, qui agit, qui

veut : c'est la volonté; c'est le fond du moi, simple et immuable, ou un. Les volitions, phénomènes volontaires, sont multiples aussi : mais elles ne sont pas la volonté, elles en sont les actes.

La volonté est absolue, infinie, égale chez tous. Le fond du moi est infini, parce qu'il est un; la volonté, parce qu'elle est le fond du moi, et parce qu'elle est libre; car une liberté bornée, déterminée en quoi que ce soit, ne serait plus libre : donc elle ne comporte pas de degrés, elle est absolue, infinie.

Ainsi tous les hommes, et, que dis-je? tous les êtres libres, sont égaux par le fond; que dis-je encore? Ils sont le même, car il n'y a pas deux infinis : le même infini est au fond de tous les êtres libres. Mais ils se distinguent comme espèces, comme individus; ils sont inégaux par la borne extrinsèque de leurs volontés individuelles, par le pouvoir. Que je veuille prendre mon essor et traverser l'espace, le pourrai-je? Je suis libre d'une infinie liberté, en tant qu'activité pure; mais la sensibilité et l'intelligence en moi, conditions de mon être ou de ma force libre, et bornes de cette force, sont indépendantes de moi. Je ne suis donc pas absolument un, car je serais l'un, l'infini, Dieu; il y a du multiple, du fatal, du borné, dans mon être. Or, la réaction étant égale à l'action, je suis dans la mesure de ma sensibilité et de mon intelligence, celle-ci déterminée par ma sensibilité, ma sensibilité par mon organisme. Plus la vérité se montre à moi, ou plus il y a en moi sous ce rapport quelque chose de fatal, — plus je comprends, ou plus je déploie d'activité, plus j'ai de pouvoir sous ce rapport; de même, plus mes attractions fatales sont fortes, plus je vais loin si je veux les suivre, plus, si je ne le veux, j'ai de pouvoir pour les combattre, plus aussi je trouve en l'une d'elles un fort levier contre une autre : je travaille ma sensibilité pour la modifier peu

à peu, mon intelligence par elle, et je me fais dans l'habitude comme une seconde nature.

Car je ne suis pas uniquement passif, je ne dépends pas uniquement de mon organisme : comme il détermine mon être, l'éveille, et lui permet de vivre en même temps qu'il le limite, mon être, une fois éveillé et vivant, réagit sur le non-moi d'où résulte sa manifestation présente, sur l'organisme qui lui est tout ensemble étranger et attaché pour un jour. Si la sensibilité est l'occasion de l'intelligence, il faut aussi que le moi libre, en pensant, agisse, qu'il intervienne dans l'idée, qu'il s'en empare pour la connaître : sans cela, elle serait pour lui comme si elle n'était point, il ne la connaîtrait point ; et il la connaît d'autant plus qu'il intervient plus en elle, qu'il en prend davantage possession par une attention plus pleine. Ainsi, à force de vouloir, il augmente son intelligence, transforme en soi la sensibilité qu'elle implique, et l'organisme, qui, première condition (je ne dis pas cause) de son être, est nécessairement dans un perpétuel rapport avec cet être dont il ne se peut pas qu'il ne suive toutes les modifications. Enfin, le moi libre agit sur la sensibilité, sur l'organisme même, sans intermédiaire, et de manière à modifier ainsi l'intelligence. Ou encore, il se laissera dominer par un sentiment, jusqu'à n'avoir la conscience que du sentiment, sans étendre son attention sur l'objet senti : l'objet senti, soit ce qui l'attire, soit l'obstacle à son union avec ce qui l'attire, obstacle qui cause en lui la haine comme ce qui l'attire y cause l'amour, se confond pour lui, dans ce cas, avec le sentiment qu'il éprouve ; et parce qu'il concentre en soi toute son attention au lieu de la porter hors de soi, il semble que la sensibilité, loin de s'accorder avec l'intelligence qu'elle mesure, est alors plus grande chez lui : il n'en est rien : ce faux semblant, fréquent chez les hommes, vient de la di-

rection qu'ils donnent à leur activité libre. « A certains égards, » dit J. J. Rousseau[1], « les idées sont des sentiments, et les sentiments des idées. Les deux noms conviennent à toute perception qui nous occupe et de son objet, et de nous-mêmes qui en sommes affectés : il n'y a que l'ordre de cette affection qui détermine le nom qui lui convient. Lorsque, premièrement occupés de l'objet, nous ne pensons à nous que par réflexion, c'est une idée; au contraire, quand l'impression reçue excite notre première attention, et que nous ne pensons que par réflexion à l'objet qui la cause, c'est un sentiment. » Cette remarque ingénieuse et profonde s'explique par nos théories. Il est facile de comprendre, après cette longue étude, la variété des hommes, selon que le corps, qui se compose chez tous des mêmes organes, mais en proportions diverses, diversifie les proportions de leurs penchants, celles de leur intelligence par suite, et la mesure de tout leur être; selon encore qu'ils réagissent plus ou moins sur leur organisme et sur ce qui en dérive, et qu'ils agissent plus ou moins dans leur intelligence ou dans leur sensibilité. Que la sensibilité se développe la première, puis l'intelligence, le vouloir enfin, qui doit gouverner l'homme, et régir l'empire harmonieux de notre être, chose rare parmi nous! voilà ce qu'enseigne l'observation de tous les jours; voilà ce qui doit être d'après ma doctrine.

Je ne sache point de plus merveilleuse harmonie que celle de l'homme, lorsqu'il mérite sa destinée. La sensibilité le pousse, par le désir, à sa fin, laquelle, prévue de Dieu conformément à la fin des choses, tient sa place fixe dans l'ordre du monde, comme une note du concert mystique des êtres : elle le porte à ce qui lui est agréable, car

1. *Émile*, l. IV, note.

le but de ses tendances lui plaît; à ce qui lui est utile, car le but de ses tendances lui sert pour le développement de sa vie; à ce qui lui est bon. L'intelligence, qui naît dans elle, conçoit le bon : la vérité, ou l'être des choses; la beauté ou l'agrément des choses, non celui qu'elles produisent, mais qu'elles doivent produire, non selon qu'elles plaisent, une sensibilité donnée par leur conformité avec la fin d'un être seul, mais selon qu'elles doivent plaire à une parfaite sensibilité par leur conformité avec la fin des êtres; la justice, ou l'ordre des choses, par qui chaque partie se conserve et se développe dans le rapport de sa propre fin avec la fin du tout. Elle montre à l'homme la vertu pour but, et ce but, une fois atteint, changé en bonheur. Elle lui enseigne à s'ordonner soi-même pour le tout, non le tout pour soi-même; à ne pas se faire centre ni Dieu; à ne pas suivre ses attraits en aveugle, mais à les soumettre au gouvernement de son vouloir qu'elle éclaire; à sacrifier ce qu'il désire, dans la lutte entre ce qu'il désire et ce qu'il doit : qu'il pratique la vertu, et qu'il attende le bonheur. Elle couronne ce bonheur par la contemplation du vrai, du beau, du juste, par la possession du bien, par la jouissance de Dieu.

IV

L'homme sort du néant, et tient son être de Dieu : il n'a qu'une substance et qu'une liberté d'emprunt. Il est sensible, raisonnable, et libre : parce qu'il est sensible, il est raisonnable; parce qu'il est raisonnable, il est libre. Et réciproquement, il ne serait pas libre s'il n'était raisonnable, ni raisonnable, s'il n'était sensible. Comme sentir implique connaître, et connaître vouloir, nul aussi ne peut vouloir qu'il ne connaisse, ni connaître qu'il ne sente. Ces

trois facultés se supposent l'une l'autre : ce n'est point une vaine observation ni une classification stérile, c'est l'analyse rationnelle et absolue du moi qui me les donne. Elles sont la même dans l'unité de l'être humain, et elles sont différentes. La même, car elles s'impliquent et s'expliquent mutuellement ; différentes, car j'ai montré que la sensibilité, confondue avec l'intelligence dans la conscience de l'homme, en tant qu'il sent, résulte, en tant qu'il éprouve, d'une nature contraire à celle du moi unie au moi, d'un organisme, d'un corps ; et la liberté, confondue avec l'intelligence dans la conscience de l'homme, en tant qu'une sensibilité déterminée par un organisme borne, pour faire un esprit fini, le fond infini du moi, est elle-même ce fond infini du moi, qui est l'être, qui n'est point mon être plus humble. La liberté est infinie, mais je ne suis libre que selon que j'ai conscience de ma propre liberté. L'âme n'est point l'activité ni la liberté pure, elle est une activité qui a conscience d'elle-même, une force libre, donc intelligente, donc aussi sensible. La sensibilité, dans son origine, est le corps ; dans la conscience de l'être sensible, elle est intelligence : la liberté est intelligence dans la conscience de l'être libre ; dans son origine, elle est Dieu. La liberté est le fond de l'âme, comme un des plus sublimes aspects de Dieu, qui est le fond de tous les êtres ; la sensibilité est la surface de l'âme, comme la condition passagère de sa vie. Il suit de là que l'âme est une intelligence, mais substantielle ; non pas un mode ou une manière d'être, mais un être intelligent ; une force pensante, dont un corps borne l'être terrestre, mais qui tient son être de Dieu : par son fond identique et simple, incapable de périr ; par sa surface où se meuvent tant de phénomènes divers, incapable de vivre sans la condition d'organismes qui s'épuisent, disparaissent et se succèdent *toujours*, pour lui mesurer un être toujours plus haut,

plus vaste, plus heureux, si elle s'est faite digne de ses éternels destins.

V

L'homme tient de Dieu son être, en cela pareil à tout ce qui est; mais non directement. Il tient son être présent, qu'un organisme lui mesure, de la source d'où lui est venu cet organisme, c'est-à-dire de la société des hommes. Les hommes naissent les uns des autres, tous égaux, non-seulement par l'être, ni par l'être libre, mais encore par l'être humain, qui est dans tous. Tous ont le même organisme, avec des proportions variées : tous ont donc en quelque façon le même être; ils sont plusieurs, ils sont une foule sans nombre, ils sont les hommes, et ils sont un seul homme. Tel est le rapport des individus à l'espèce. L'espèce est dans les individus, sans être eux, ni sans être épuisée par eux ; elle est la substance commune des individus, ce qui ne porte nulle atteinte à la propre substance de chacun : comme Dieu est au fond des êtres, être des êtres, substance commune de tous, mais substance première, de laquelle sont distinguées et détachées, sans en être séparées, les substances finies. C'est pourquoi chaque homme se sent dans les autres hommes ; il retrouve en eux sa personne ; il souffre en eux, jouit en eux, plus ou moins, suivant qu'ils se rapprochent ou s'éloignent de lui, mais assez pour que la charité même rentre dans le devoir général qui commande à chaque être l'accomplissement de sa fin. Un homme se refuse un bienfait, quand il le refuse à un autre : il manque à l'humanité, qui est l'être de tous les hommes, et le sien ; et c'est sa propre fin qu'il viole. Les individus ne sont pas plus sans

la société, que la société sans les individus : deux termes contraires et unis, qui sont l'homme.

Mais certes, plus je considère l'homme, plus la bonté du Dieu qui nous a créés me touche. Dieu s'est complu dans sa belle œuvre ; et je crois que qui aura contemplé la merveille de son propre être, s'effrayera de l'immensité du bienfait, ne sachant quelles grâces rendre au bienfaiteur, et aussi, ému par le spectacle des maux d'une créature qui n'a usé de la liberté divine que pour corrompre l'ouvrage divin, pleurera une si folle ingratitude, tout en bénissant Dieu.

VI

Telle est donc notre âme : force intelligente, donc aussi sensible dans sa forme qui change, libre dans son fond, qui ne change pas ; liée au monde matériel par un organisme, condition de son être sensible, et à Dieu par l'emprunt d'une substance immuable, principe de son être libre : tenant tout son être de Dieu, mais par l'intermédiaire des hommes. Donc les idées se produisent dans l'homme, par l'action du moi humain sur ce qui lui vient à la fois de Dieu et du monde ; dans l'individu, par l'action d'un esprit ainsi armé sur ce qui lui vient des hommes.

Voyons premièrement comment elles se produisent dans l'homme, abstraction faite du rapport entre la société et les individus.

Les phénomènes sensibles, intellectuels et volontaires, donnent lieu à autant d'idées. Nous avons des idées ; nous avons encore l'idée de nos idées, de nos sentiments, de nos volitions ; et nous avons dans tout cela l'idée de *notre* être intelligent, sensible, et libre. L'idée de notre

être nous vient à la fois de nous et des phénomènes qui sont en nous, qui ne sont pas nous, sans lesquels néanmoins nous n'aurions pas conscience de notre être. L'idée de nos phénomènes nous vient et de nos phénomènes et de nous ; elle est donc produite, d'abord, et par nous, et par ce qui produit nos phénomènes : nos idées, la sensibilité et la volonté combinées; nos sentiments, l'action d'un non-moi sur le moi qui réagit; nos volitions, l'action du moi sur un non-moi qui réagit. Partout je trouve la double action de l'âme et de quelque chose qui n'est pas elle, mais qui la fait passer de l'être latent, si je peux le dire, à la conscience de son être.

Les phénomènes de conscience, étant nécessaires à la conscience du moi, n'en sont pas créés, puisque sans eux il ne serait pas pour les produire : ils supposent donc, quelle que puisse être l'action du moi, le concours d'une action autre que la sienne en face de la sienne, d'un non-moi également nécessaire au moi pour les produire en lui. Donc les idées viennent du non-moi quant à la matière de la connaissance, du moi quant à la forme : *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu, — nisi intellectus ipse,* quant à la matière; *Nihil est in sensu quod non prius fuerit in intellectu, — nisi sensus ipse,* quant à la forme. Ici *intellectus* est la faculté de connaître; *sensus,* ce qui met le moi en rapport avec le non-moi.

Or, ce non-moi est-il seulement le fini, ou seulement l'infini, ou l'un et l'autre ? L'un et l'autre, car l'idée du fini sans celle de l'infini est impossible, et celle de l'infini sans celle du fini. En effet, une idée n'est idée qu'à la condition d'être distinguée de tout ce qui n'est pas elle : l'idée de l'infini est la seule qui ne soit pas celle du fini, comme l'idée du fini la seule qui ne soit pas celle de l'infini. Ces deux idées se supposent donc l'une l'autre, l'une

n'est pas sans l'autre, et elles ne se produisent pas l'une l'autre, puisque l'une est la condition de la compréhension de l'autre : elles ne viennent donc point l'une de l'autre, mais elles sont simultanées dans le moi. Donc l'idée de l'infini n'a point sa source, quelque procédé intellectuel qu'on imagine, dans l'idée du fini, ni dans aucune des idées qui y rentrent; — ni au reste, et en vertu du même raisonnement, l'idée du fini dans celle de l'infini. Donc la perception du non-moi par le moi est double, ou se rapporte à un double objet : le fini et l'infini. — En soi, chacune des deux idées peut être l'occasion de l'autre, qui y est implicitement contenue ; en fait, celle du fini l'est pour tout moi fini, puisque le point de départ d'un tel moi, c'est la connaissance de soi-même, être fini, et que, l'intelligence lui étant donnée dans la sensibilité, il connaît d'abord en elle l'être qui lui convient, que manifestent à un tel moi des êtres finis. A l'occasion donc des idées de ce qui est relatif, viennent en nous, mais d'ailleurs, les idées de l'absolu ; et à l'occasion de la connaissance du monde, la connaissance de Dieu.

J'appelle matière, en général, l'ensemble des êtres finis, ou le monde : je ne le connais pas tout entier, mais en partie : directement, une très-faible parcelle dans laquelle je me sens être, que j'anime, qui est mon corps ; indirectement, par l'intermédiaire du corps, un peu du monde, sous quelques aspects déterminés et mesurés par mon corps même, qui est pour moi la condition et la borne de ma connaissance du fini.

De même que les idées qui nous viennent de la conscience n'en sauraient venir sans la perception du non-moi, de même celles qui nous viennent de la perception du fini n'en sauraient venir sans la perception de l'infini. Mais comme l'idée de l'infini ne s'éveille en moi qu'à l'occasion de celle du fini, l'infini ne se révèle à moi que

sous des aspects correspondants aux divers aspects du fini que je peux connaître : l'éternité, à la durée ; l'immensité, à l'étendue ; l'unité, à la variété ; la nécessité, à la contingence ; la cause, à l'effet ; la substance, au mode ; en un mot, l'absolu au relatif : — la vérité, à l'être conçu par l'entendement comme intelligible ; la beauté, à l'être conçu par l'entendement comme la fin qui attire l'amour selon l'ordre suprême ; la justice, à l'être conçu par l'entendement comme la fin que l'activité libre se propose.

De là des concepts qui ne sont, dirai-je après Kant, que des formes de l'intelligence, conceptions de la possibilité indéfinie d'être des choses sous certains rapports, conditions de la connaissance de ces choses, mais qui impliquent, ce que n'a pas vu Kant et qui résulte de nos théories, la réalité du fini sous les aspects que nous lui connaissons, et la réalité de l'infini sous les aspects correspondants, selon que l'infini les comporte, et comme principes de ces mêmes aspects du fini : de là donc les concepts :

1. D'être, d'où se tire la réalité et des êtres et de l'être que tous enferment, qui les enferme tous ;

2. De relativité, d'où se tire la réalité et des êtres relatifs, et de l'être absolu ;

3. De substantialité, d'où se tire la réalité et des êtres comme modes et substances, et de la souveraine substance ;

4. De causalité, d'où se tire la réalité et des êtres comme effets et causes, et de la souveraine cause ;

5. De la nécessité, d'où se tire la réalité et des êtres contingents et de l'être nécessaire ;

6. De quantité, d'où se tire la réalité et des êtres multiples, et de l'être un : par suite, de l'ordre du monde, de la stabilité et de la généralité des lois de la nature, des fins

particulières qui s'accordent avec la fin universelle, des causes particulières qui concourent avec la cause universelle, des substances particulières que la substance universelle enveloppe. Le concept de quantité se divise en deux :

1° Celui d'espace, d'où se tire la réalité et des êtres étendus, divisibles, et de l'être immense, indivisible;

2° Celui de temps, d'où se tire la réalité et des êtres qui durent, divisibles, et de l'être éternel, indivisible.

Ces concepts, que donne la simple analyse de la pensée, en manifestent tous ensemble trois plus vastes, qui résultent de l'analyse du moi, et que je considère comme les grandes catégories de la raison : ceux de la vérité, de la beauté, de la justice, selon qu'on envisage l'être dans ses rapports avec l'intelligence, la sensibilité, ou l'activité libre : mais rapports toujours conçus par l'entendement, comme il a été dit. « Rien n'est beau que le vrai[1], » rien n'est beau que le juste; rien n'est vrai que le juste ni juste que le vrai; rien n'est vrai ni juste que le beau : les trois sont un, le concept supérieur du bien, qui est l'intime unité de la vérité, de la beauté, de la justice; qui, en un mot, est la perfection même.

Ainsi l'expérience et la raison pure sont nécessaires l'une à l'autre. Ma vie intelligente n'est dans tout son cours qu'une pénétration intime de ces deux ordres d'idées : c'est pourquoi ils ne se distinguent et ne se formulent séparément que par un effort dont peu d'hommes sont capables. Dès que je vois, je vois tout ensemble, par une perception et une intuition simultanées, Dieu et le monde, Dieu dans le monde. Le monde est aussi en Dieu : je ne le conçois pas autrement ; mais je le vois directement, et ne vois Dieu qu'en lui; c'est lui, pour parler le

[1] Boileau, *Art poétique*.

ıgnifique langage des Écritures, qui me raconte la ›ire de Dieu[1].

Nous ne voyons donc pas les choses en Dieu, comme le ut Malebranche, mais Dieu dans les choses ; et nous ne mprenons pas Dieu dans les choses, mais les choses en eu et par Dieu. Nous connaissons à l'occasion de l'exrience, et à la condition de la raison pure ; à l'occasion s perceptions du relatif, et à la condition des idées de bsolu. Les perceptions du relatif ne sont pas innées, ais la faculté de les avoir, à la condition des idées de bsolu qui les expliquent ; et ces idées ne sont pas ines, mais la faculté de les avoir à l'occasion des percepıns qui les éveillent.

Cette faculté est un rapport interne entre Dieu et ıomme ; elle est Dieu en nous : elle est dite raison pure, rce que l'homme se rend compte par elle, parce qu'elle nnaît par elle, jusqu'à un certain point, la raison des oses. Comme elle a pour objet l'intelligible, elle marque son caractère toute l'intelligence humaine : c'est pourıoi l'intelligence humaine est dite aussi raison.

VII.

Eh bien! tout cela ne suffit point. Nous allons voir la ›cessité de la société pour l'individu, et, par le même isonnement, d'un secours supérieur à l'homme pour ıomme.

Je viens de décrire la faculté de penser. Or si la pene ne s'éveille qu'à l'occasion de l'expérience et à la contion de la raison pure, elle ne s'éveille non plus qu'à condition de la faculté de penser ainsi décrite, et à ›ccasion de la parole.

1. *Cœli enarrant gloriam Dei.*

De même que l'être qui s'affirme a besoin, pour s'affirmer, de la multiplicité des phénomènes internes, et ne passe de l'être en puissance à l'être en acte, ou ne se réalise, que dans ces phénomènes multiples, par l'action de ce qui concourt à les produire chez lui ; de même la pensée ne se réalise pour lui qu'en des pensées multiples : car les pensées sont des phénomènes internes, et nul ne saurait connaître ses autres phénomènes volontaires ou sensibles que, en les opérant ou les sentant, il ne les pensât. Ce n'est donc plus de la pensée en général, mais de telle pensée précise, qu'il reste à étudier les conditions.

Une pensée peut dormir dans l'esprit, latente, inaperçue, et prête à lui apparaître lorsqu'un choc la dégagera des profondeurs qui la recèlent. Elle est alors pour l'esprit comme si elle n'était point. Elle n'est une pensée que si l'esprit en a présentement la conscience, s'il s'en rend compte, s'il la distingue de ce qui n'est pas elle, si donc elle lui apparaît déterminée, limitée, figurée dans son contour par une forme saisissable : cette forme, quelle qu'on la suppose, mais matérielle, c'est la parole.

Cela résulte de la même nécessité qui revêt d'un corps tout esprit fini, du même raisonnement qui montre que plusieurs choses distinctes, êtres ou manières d'être, se limitent, se séparent, se succèdent, affectent, comme substances bornées, ou comme modes appartenant à des substances bornées, des portions de la durée et de l'étendue, tombent dans le temps et dans l'espace, double mesure de tout ce qui est.

D'ailleurs, penser, c'est juger; l'un des deux termes au moins du jugement doit être général : un terme général implique l'abstraction, qui détache d'un objet particulier, pour les considérer à part, ses divers prédicats, et la

comparaison, qui prononce que, des divers prédicats d'un objet, les uns n'appartiennent qu'à l'objet, les autres appartiennent aussi à d'autres objets, ce qui réunit plusieurs objets sous leurs prédicats communs pour en faire une espèce. Supposons que l'être pensant n'ait encore aucun mot qui désigne aucune espèce déjà formée pour lui, qu'il ne doive en avoir que lorsqu'il aura formé des espèces, et qu'il travaille à les former: que fait-t-il pour cela? Il abstrait, — c'est dire qu'il juge et qu'il pense; il compare, — c'est dire qu'il juge et qu'il pense, — pour arriver à se former une espèce, à juger, à penser! Car, si la généralisation implique la comparaison et l'abstraction, la comparaison aussi, et même l'abstraction, impliquent la généralisation, puisque tout cela est pensée, puisque l'idée implique le jugement. Le propre de la raison, c'est d'apercevoir l'unité dans la variété, l'identité dans la contrariété des choses; elle ne comprend point hors de là, — ni sans cela, ni outre cela : ni au-dessous, ni au-dessus. Détacher une qualité seule d'un seul objet, elle ne le peut, qu'elle ne la conçoive applicable à d'autres objets, qu'elle ne l'affirme commune. Or, qu'on ôte le mot qui désigne l'espèce, l'idée de ce qui est commun à une foule d'êtres se dissipe et s'évanouit dans la foule de ces êtres divers; l'idée d'une espèce, sans être le mot qui la désigne, est inséparable de ce mot : point d'idée générale, point de jugement; penser, c'est juger : donc il faut parler pour penser. C'est pourquoi il n'est point d'homme qui ne pense dans une langue quelconque, point d'homme qui ne se parle sa pensée, plus nette à mesure qu'il se la parle plus complétement; vague, s'il se la formule peu; s'il oublie de se la formuler, il n'a pas la conscience de ce qu'il pense, il ne pense pas, il rêve et il ne sait ce qu'il rêve, il dort.

Et encore, les opérations qu'implique la généralisation, nécessaire au jugement, étant des jugements elles-

mêmes, ou il faut qu'une langue nous les présente toutes faites, ou il eût fallu penser avant de penser pour arriver à penser plus tard. Qu'on se tire de là sans la transmission d'une langue primitive, s'il est possible : je n'en vois pas le moyen.

Des deux raisonnements qui précèdent, le premier prouve que l'intelligence même sensible ne se manifeste pas sans une parole; ils prouvent tous deux qu'il faut, pour la manifestation de l'intelligence raisonnable, une parole qui lui corresponde, analytique et abstraite comme elle. Cette parole a toujours été aux yeux des peuples le signe de la raison ; et l'absence de cette parole, le signe de l'absence de la raison : elle est donc, pour le sens commun, naturelle et nécessaire à toute intelligence raisonnable.

Donc point de pensée sans parole; et aussi point de parole sans pensée, cela est évident.

La parole n'est pas seulement la manifestation que fait de sa pensée l'être qui pense à un autre être, mais celle qu'il s'en fait à lui-même, sans quoi il n'en aurait point conscience, il ne penserait point.

Il s'ensuit que la parole semble devoir être involontaire, et simultanée avec la pensée. Je pense, et aussitôt, simultanément, ma pensée se révèle à moi par quelque signe involontaire de mes organes : je souffre, et je pleure. C'est le langage naturel.

Quel rapport y a-t-il entre le signe et la pensée, ou le sentiment, qui, dans la conscience de l'être, est pensée? Il y a un véritable rapport, puisque ce signe ne dépend pas de mon vouloir, puisque ce n'est pas moi qui parle, mais la nature en moi. C'est le rapport d'un organisme fini à un moi qui n'est fini que déterminé dans son être vivant par l'organisme, le rapport, dis-je, du fini à l'infini: *il se retrouve* partout, inquiétude sans repos de notre im-

puissante science ; nous savons qu'il est, nous ne savons pas quel il est.

Ce langage naturel, par cela même qu'il est involontaire, n'exprime que ce qu'il y a de passif en nous, le sentiment, et la conscience du sentiment, ou l'intelligence sensible : faible réaction sur la cause extérieure qui là produit. Mais cette cause extérieure rencontre déjà dans le moi, ne fût-ce que pour produire le sentiment, une réaction : la réaction est l'action du moi. L'action du moi, devenue plus forte, cherche dans le sentiment ce qui sent et ce qui est senti ; le moi travaille à connaître, abstrait, compare, généralise, juge, — pense : et voilà l'intelligence raisonnable. Il faut un nouveau langage pour elle : analytique, au lieu d'être synthétique comme l'autre, qui n'exprime que le sentiment concret ; et volontaire, parce qu'elle résulte de l'intervention du moi libre dans la sensibilité : non plus celui de la nature qui parle en moi, mais de moi qui parle. On a donc appelé ce langage *artificiel*, et toutefois il est naturel aussi, puisqu'il est nécessaire à la raison.

Ces considérations donnent lieu à une difficulté qui dès l'abord semble confondre l'esprit humain. Les philosophes qui ont fait voir qu'il est impossible à l'homme d'inventer la parole, et ceux qui ont fait voir que, s'il lui est impossible de l'inventer, il n'a pu l'accepter d'aucun maître faute de la comprendre, se contredisent en apparence : les uns et les autres disent vrai. Cette apparente contrariété dans le vrai a quelque chose qui étonne, et, lorsqu'on tient toutes les données du problème, on le croit insoluble.

Mais nous, qui avons vu sans cesse des contraires identiques, c'est-à-dire une double face dans tous les contraires, contraires par une de leurs faces, identiques par l'autre, nous devons être accoutumés à ces contrariétés

apparentes : celle-ci a son principe dans l'intelligence même, passive par la sensibilité où elle s'éveille et qui dérive de l'organisme, active par le moi qu'elle manifeste, dont toute pensée est un acte.

D'une part, la pensée ne pouvant être sans la parole, l'homme a dû parler pour penser ; mais il a dû, pour parler, imposer à telle idée tel signe, avoir donc déjà l'idée, ou penser et parler déjà : penser avant de penser, parler avant de parler, — chose absurde. Donc il n'a point créé sa parole.

D'autre part, elle ne lui est pas non plus organiquement donnée ; car, si cela était, chacun recevrait de sa nature, d'un organisme qu'il ne s'est pas fait à lui-même, un langage fatal, qu'il n'apprendrait pas, qu'il parlerait dès sa naissance, qu'il ferait comprendre, sans le leur enseigner, à tous les hommes, et que tous parleraient sans qu'il leur fût imposé, parce qu'ils le tiendraient d'une nature analogue : ce qui a lieu pour le langage naturel. Loin de là, les langues diffèrent, elles changent selon les pays, selon les temps ; l'homme impose des signes de convention aux idées : donc il crée sa parole.

Mais alors, comment plusieurs hommes se fussent-ils entendus, lorsqu'ils ne pouvaient s'entendre parce que leur parole n'était pas créée, pour créer un système de signes universel et suivi ? Ou comment un seul homme l'eût-il pu créer ? Et, l'eût-il créé, expliquer aux autres ? Et, l'eût-il expliqué, imposer pour en faire la langue de tout un peuple ? Donc l'homme n'a point créé sa parole.

Il me serait aisé de pousser la difficulté du problème. A quoi bon ? Et que veut dire tout cela ? Que l'homme est passif et actif dans la parole, comme dans l'intelligence qu'elle exprime : qu'il la reçoit, et s'en sert volontairement ; qu'elle lui est, non pas innée, mais transmise, *et qu'il* la modifie par le libre usage qu'il en fait.

Il faut, pour qu'il la puisse recevoir de qui la lui enseigne, qu'il ait en soi la faculté de penser, et de parler, puisque cela est tout un, — non pas assez pour parler seul, assez pour parler à l'occasion d'une parole reçue. Il ne saurait en entendre la révélation, de quelque part qu'elle lui vînt, s'il n'a la possibilité intrinsèque de se faire sa parole, pour que, l'occasion offerte, cette possibilité se réalise ; pour que, lorsqu'on lui a parlé, il pense et parle à on tour.

Car, il est impossible à l'homme de parler par lui-même, dites-vous. Il parle toutefois. Comment parle-t-il? — Dieu lui a révélé sa parole. — Soit. Mais comment un être qui ne pensait pas, faute de parler, a-t-il compris la révélation d'une parole étrangère? Pourquoi l'homme, qui parle, ne peut-il révéler sa parole aux bêtes? Parce que les bêtes ne comprennent pas, parce qu'elles ne pensent pas, parce que, si elles ont l'intelligence qui sent, elles n'ont pas l'intelligence qui juge. S'il faut penser pour entendre la parole, et s'il faut parler pour penser, pour entendre la parole il faut parler. Il faut du moins avoir la faculté de penser et de parler : quiconque admet que l'homme a reçu la parole et qu'il l'a comprise, doit admettre qu'il ne lui est pas impossible de parler par lui-même.

Que dis-je? Si cet argument, que la parole est nécessaire à la pensée comme la pensée à la parole, vaut contre l'homme, il vaut contre tout être qui pense et qui parle, il vaut contre le révélateur de la parole, que ce révélateur soit ma mère dont j'ai sucé le langage avec le lait, qu'il soit un peuple, qu'il soit le genre humain, qu'il soit Dieu. Car, ou cette nécessité réciproque est absolue, et alors Dieu même a besoin d'un verbe qui le manifeste, et alors Dieu non plus ne peut penser sans parler, ni donc, selon ces philosophes, parler de lui-même : lui faudra-t-il

un révélateur ? Pareille difficulté pour ce révélateur, Dieu de Dieu, et à l'infini. Ou elle n'est pas absolue, on peut penser sans parler, et l'argument tombe. Contradiction de toutes parts, pour qui veut que l'homme n'ait pas en soi la possibilité de parler : ni celle de penser, ni celle de comprendre. Soyez logiques.

Personne n'ignore la belle réponse que fit Diogène à un philosophe qui niait le mouvement : Diogène marcha. L'homme n'a pas en soi la possibilité de parler ? Il parle.

L'homme, sous l'influence de ce qui l'environne, de l'organisme qui lui mesure l'être, sent ; et il exprime ce qu'il sent par un signe. Signe involontaire, pour un sentiment que nulle pensée ne précède ; langage naturel : n'importe, — comme il y a une pensée dans ce premier sentiment, le signe qui l'exprime exprime une pensée. L'enfant a faim, et il crie : son cri est la parole dans laquelle il connaît qu'il a faim, dans laquelle, si je peux le dire, il pense sa faim. Son cri est donc une parole qui donne une pensée : voilà une pensée qu'éveille en lui la parole, et qui lui permettra de parler à son tour. Le signe involontaire d'une pensée instinctive encore sera volontairement répété pour répéter cette pensée, et la répétition volontaire du signe naturel en fera un signe artificiel. Et comme ce signe artificiel était d'abord naturel, comme il est artificiellement employé dans le sens qu'il avait naturel, il sera compris de tous, et tous s'en serviront sans que nul le leur impose, par la même loi. La première fois que l'enfant pleure, ce n'est pas lui qui parle, c'est le nature en lui ; lorsqu'il pleure plus tard, c'est lui qui parle : il s'est fait de ses larmes une langue à son usage, aussi bien entendue la seconde fois que la première. Qu'un seul signe artificiel puisse être créé par l'homme, tous peuvent l'être : le reste n'est qu'une question de *temps*. Les signes conduisent à de nouveaux signes :

ainsi se forme la parole, ainsi peu à peu les diverses langues ; et de là nous vient la nécessité d'apprendre chacun la nôtre, pour n'avoir pas à refaire le travail des siècles.

Le travail des siècles! L'individu et la société sont les deux termes de l'homme, nécessaires l'un à l'autre pour que l'homme soit : quoi donc! Avant que les siècles eussent récompensé le long effort de l'homme et achevé l'œuvre prodigieuse de sa parole, point de parole raisonnable, point de société ; l'un des deux termes nécessaires à l'être de l'homme manquait ; et l'homme, tandis qu'il travaillait le travail de Dieu, créant une des conditions de son intelligence, coopérant à la création de son propre être, n'était pas !

Le travail des siècles ! Non, il ne suffirait pas au langage de l'homme. La possibilité de parler, inhérente à l'homme raisonnable et libre, explique la part de l'homme dans le langage : on le lui enseigne, et il le comprend ; que dis-je? Il ne se contente pas de le subir, il l'accueille, il le fait sien, il le frappe de son sceau, il le modifie et le façonne à sa guise. Mais il ne le crée pas; et de même qu'il faut à la raison, possibilité de penser, la pensée multiple que lui suscite l'expérience, de même il faut à la pensée, possibilité de parler, la parole multiple que lui suscite l'intelligence commune.

Je suppose un homme abandonné et vivant seul, dès sa naissance, au milieu des bois. Ce qu'il sentit s'exprima d'abord par des signes naturels ; plus tard, il s'appropria ces signes, les employa volontairement dans le premier sens où ils s'offrirent à lui, et ils devinrent artificiels. Voilà les signes dont il se sert, pour se manifester ses propres affections, ses peines, ses joies : naturels d'abord, puis artificiels, ce sont toujours les mêmes signes, et ils n'expriment que des sentiments.

Je suppose plusieurs hommes isolés pareillement avant d'avoir appris aucune langue : ils se sont fait, des signes du langage naturel, un langage artificiel, pour se manifester les uns aux autres ce qu'ils sentent. Mais, naturels ou artificiels, ce sont toujours les mêmes signes, et ils n'expriment que des sentiments.

Je conçois que l'homme s'approprie les signes qui lui viennent de la nature, qu'il les soumette à sa volonté, que ce soit bien lui qui parle par eux ; je conçois qu'il en invente d'autres. On m'explique à merveille comment il passe du langage naturel à un langage artificiel, qui sera d'abord le même, et qui s'accroîtra par de nouveaux signes : on ne m'explique pas comment il passe du langage synthétique à un langage analytique et abstrait ; de l'expression du sentiment, ou de cette pensée concrète qui n'est que la conscience du sentiment, à l'expression de la véritable pensée qui juge. Or, le premier jugement, si simple qu'on l'imagine, contient déjà un terme général, un nom commun : un signe du langage naturel, synthétique en soi et nom propre, sera-t-il devenu commun ? Par quel moyen ? Celui qui l'aura transformé en nom commun aura eu sans doute l'idée du nom commun, donc aussi le signe nécessaire pour avoir cette idée, et pour la communiquer aux autres ? — Il faut bien se contredire, quand on fait à l'homme tout l'honneur de ce qui, étant une condition de sa pensée, en est une de son être ; quand on veut qu'il ait achevé lui-même sa propre création !

Mais les preuves abondent, et en voici une tout autre, qui me semble péremptoire. Si je vois un homme parler une langue qu'il ne comprend pas, je me dis : Cet homme, qui ne comprend pas sa langue, ne l'a pas faite. Si je ne la comprends pas plus que lui, je me dis : Il est peut-être *fou*. Si je la comprends, et que je la trouve pleine de

vérités, je me dis : Il répète une leçon. S'il la comprend lui-même un peu, et qu'il la parle bien, liant bien les termes pour ce qu'il en peut saisir, je me dis : Il parle bien sa langue, mais elle signifie plus qu'il n'y entend, elle lui est supérieure, il ne l'a pas faite. Je dis la même chose, si, comme lui, je l'entends à peine, si elle m'est supérieure, et qu'elle me paraisse bien liée en ce qui ne m'échappe pas.

Tel est le genre humain. Il parle une langue qu'il entend un peu, mais à peine, et qui signifie toujours beaucoup plus qu'il n'y entend : car elle porte la pensée des plus grands hommes, sans se dérober au poids ; et la pensée de tous les hommes à la fois, dans tous les lieux, dans tous les âges. Quoi que je pense, j'ai assez, pour l'exprimer, de ma langue seule ; je trouve toute ma raison en elle ; et je ne m'élèverai point si haut, que j'arrive jamais au-dessus d'elle : ni moi, ni aucun autre. La langue humaine mesure toute la compréhension, non des individus, mais de l'homme ; quelque progrès qu'il accomplisse, il parviendra peut-être à l'embrasser, il ne la dépassera point ; jusqu'au jour où il l'aura remplie, on peut dire qu'elle lui est supérieure ; on peut dire, si l'on considère ce qui lui échappe d'elle, qu'il ne la comprend pas : donc il ne l'as pas faite.

Parlerai-je de ces dogmes qu'on déclare incompréhensibles ? Leur incompréhensibilité, qui excite le respect et la foi des humbles, le mépris et la négation des superbes, m'est un garant qu'ils ne viennent pas de l'homme. Quelques sages cervelles ont ri de ce qu'elles n'entendaient pas. Eh quoi ! y songez-vous ? Quel inventeur se fût amusé à ranger des mots, à combiner des sons vides, à entrechoquer des syllabes creuses qu'une foule d'imbéciles auraient prises pour des dogmes ? La plaisante imagination ! Ils offrent un sens, puisqu'ils sont ensei-

gnés et reçus ; ils offrent même à tout œil attentif une liaison intime qui frappe : ils ne sont donc pas de vains délires, et plus ils sont incompréhensibles à l'homme, plus ils trahissenl une autre origine. Dogmes obscurs, profonds mystères, si jamais l'homme parvient à vous comprendre, il adorera votre vérité dévoilée à ses trop heureux regards; si vous lui demeurez incompréhensibles, qu'il confesse qu'une parole qui exprime ce que l'homme ne comprend pas, n'a pas été créée par l'homme!

Mais, encore une fois, les preuves abondent : une dernière, et je m'arrête.

L'individu tient son être de l'humanité, je dis tout son être, physique et moral, puisque les deux substances sont liées en lui de telle sorte que l'une trace autour de l'autre son extrême limite. Ni l'organisme n'est la collection, mais l'unité des organes : chaque organe, ayant sa vie propre, participe de la vie commune du corps; ni l'espèce n'est la collection, mais l'unité des individus : chaque individu, ayant sa vie propre, participe de la vie commune du genre. Il y a beaucoup plus en chacun de nous de l'être humain que de l'être individuel ; si celui-ci nous frappe davantage, c'est qu'il nous distingue, c'est qu'il est notre propre être : mais il nous est comme une transmission de l'être humain, et notre intelligence individuelle, par suite, une transmission de l'intelligence humaine, qui se manifeste par la parole. Cela est visible pour nous, qui ne parlons que des langues apprises : en fut-il autrement dès l'abord ? La raison du fait que j'observe ne fut-elle pas toujours la même? Et si l'individu reçoit de l'humanité la parole avec l'être, l'humanité, qui ne reçoit pas son être de l'individu, en reçoit-elle sa parole? ou ne lui fut-elle point plutôt donnée par Celui qui lui donna l'être? Cette seule remarque bien saisie démontre la nécessité et l'autorité de l'enseignement, de la

tradition, de la révélation, de la foi. Le verbe illuminateur des âmes illumine l'individu par l'homme : le verbe éternel éclaire l'homme, et le verbe de l'homme l'individu. « Que d'hommes entre Dieu et moi[1] ! » s'écriait Rousseau indigné dans l'orgueil de son rationalisme. — Oui, le genre humain, qui me donne tout mon être, après Dieu.

La bête a le langage naturel, et n'en sort point. Nul autre langage ne lui fournirait, pour la faire parler, des idées qu'elle ne saurait avoir : la raison lui manque ; elle n'a que l'instinct. L'instinct est l'intelligence sensible, la connaissance qu'a l'être attiré de l'attraction qu'il éprouve, et qu'il suit en aveugle, ne pouvant connaître ni l'un ni l'autre des deux termes de l'amour : car l'un des deux, le moi, ne se fait connaître, on l'a vu, que par l'autre, ou le non-moi, dans l'amour qui les unit. Un tel être n'a que l'attraction ; il n'a que la sensibilité pure, forte, si l'on veut, en ce qu'elle pousse un être qui ne lui résiste point, mais non pas assez large pour que notre raison s'y éveille, pour qu'il ait, dans la conscience de l'amour, la conscience des deux termes de l'amour ; le double non-moi (car n'oublions pas que le monde implique Dieu) n'est pas assez dans lui, et il ne sait comprendre ni ce qui l'environne ni lui-même. L'homme part d'un état semblable ; mais un organisme moins grossier lui permettra des inclinations plus vastes, l'unira peu à peu à un plus grand nombre des êtres qui l'environnent : il les connaîtra en lui, par eux il se connaîtra lui-même, et dans une sensibilité plus ample s'éveillera sa raison. Qu'un verbe l'éclaire alors, il aura l'œil pour voir. Son langage, d'abord naturel, n'exprime que l'intelligence sensible, l'instinct de l'homme naissant, faible

1. *Émile*, l. IV.

animal, mais qui sera homme; et pendant qu'avec le développement de ses organes sa raison se forme, le soleil de la parole humaine, allumé au soleil des esprits, au Verbe de Dieu, la touche, s'y reflète, et allume à son tour dans ce miroir un soleil qui lui ressemble, une parole.

Pour conclure donc en un seul mot, l'homme n'a pas plus créé sa parole que chaque homme ne crée la sienne; mais de même que chaque homme reçoit la sienne toute faite de la bouche du genre humain, quitte à la modifier plus tard par le libre exercice de son intelligence propre, ainsi le genre humain, quitte à la modifier également plus tard, a d'abord reçu la sienne toute faite de la bouche de Dieu. Non que Dieu, après l'avoir créé, eût parlé pour révéler à l'homme une parole que l'homme n'eût pu comprendre; mais il le créa parlant. Une parole primitive a été, expression spontanée de l'intelligence humaine raisonnable et libre, mais libre d'une liberté spontanée d'abord : parole divine dans l'homme, qui ne l'enfanta point par une activité réfléchie de sa raison, mais en qui elle s'éveilla d'elle-même; parole, dis-je, naturelle ou divine, il n'importe, cela est tout un, — peut-être une révélation naturelle de Dieu. Après quoi l'homme s'appropria cette parole primitive; et il n'eut point à passer pour cela d'un langage synthétique à un langage analytique et abstrait, mais bien d'un langage analytique et abstrait, œuvre de la nature ou de Dieu en lui, au même langage devenu son œuvre par l'application de sa propre volonté. Ainsi, la parole étant l'occasion indispensable de la pensée, l'homme, comme il fut créé pensant, fut créé parlant; que l'auteur de son être fût Dieu ou la nature, ce qui est encore Dieu, je veux dire qu'il fût créé de Dieu directement, ou par l'intermédiaire des forces de la nature, de même que chaque homme l'est aujourd'hui par l'intermédiaire du genre *humain*, peu importe : comme il en tient la pensée, il en

tient la parole, et avec la parole la Sagesse, dont la parole n'est que le contenu. Aujourd'hui visiblement il reçoit du genre humain et la parole et la Sagesse, qui ne sont que la Sagesse et la parole primitives modifiées et développées par le labeur des âges.

CHAPITRE IV

DES CONCEPTS. — L'ESPACE

1. La synthèse primitive. — 2. Huit espèces d'idées. Rapports généraux nécessaires. — 3. L'espace. Que l'étendue est la pluralité simultanée des monades. — 4. Application de cette vue à la géométrie. — 5. De la continuité. — 6. Réfutation de l'argument *Achille aux pieds légers*. — 7. Attraction. Chaleur. — 8. L'éther. — 9. Lumière. Son. — 10. Le fluide nerveux. — 11. Du plein et du vide. De l'infinité du monde infini-fini.

I

Il faut, pour qu'il y ait connaissance, la présence de l'objet, et l'action du moi qui s'en empare. Cette action est l'attention. L'objet a beau être présent et visible, si mon attention, prise par quelque autre spectacle, en est distraite, je ne le vois pas. Si mon attention est libre, elle se pose d'elle-même sur l'objet qui la sollicite : je le vois d'une seule vue, — tout ce qui est présentement dans le rayon de ma vue, un ensemble confus, vague, mais complet : telle est la connaissance spontanée, qui, sans distinguer rien, embrasse tout. Si au contraire je m'arrête expressément sur un point, je me détourne par là même des autres points, et, tandis que je regarde l'un, je cesse de voir les autres ; force est donc pour moi de les regar- tour à tour et de décomposer l'objet, pour le recom- mesure. Telle est la connaissance réfléchie, qui e, mais par une attention successive. Elle traverse

les détails pour parvenir, par un lent effort, à l'ensemble de l'objet; elle arrive enfin à une synthèse qui implique une analyse, comme l'analyse implique la synthèse.

Or, l'homme naissant, tandis qu'il voit encore toutes choses ensemble dans leur confuse unité, que voit-il, en effet? Rien, mais tout. Les phénomènes qui l'entourent sollicitent à la fois son œil, son oreille et tous ses sens. Ces phénomènes changeront sans doute de forme, mais non pas de nature; le peu qui le frappe dès l'abord contient en même temps toutes les lois du monde; l'homme les a donc toutes devant lui, dès l'abord, pour les connaître, ou plutôt pour les sentir vaguement, avant de les comprendre; et si le fini, qui ne se manifeste à lui que par des apparences variables, lui est tout entier présent dans ses invariables lois, à plus forte raison l'infini. Ainsi, dès l'origine, lui est donné, dans la connaissance spontanée qu'il a d'un ensemble confus et vague, dans cette primitive synthèse qui précède la connaissance réfléchie, l'universel. Non l'universel absolu, on a vu que son organisme fini borne la portée de sa compréhension, mais l'universel accessible à l'homme. Il connaît dès l'origine, sans en avoir encore conscience, à vrai dire, le tout : son œuvre sera de le reconnaître par la raison, de le comprendre. Il travaillera toujours, pendant la durée de son humanité, sur un même *datum* complet dès le principe : il ne le dépassera point, mais il se l'assimilera petit à petit; il s'identifiera, en quelque sorte, avec la vérité faite pour lui; et, quand il se la sera bien appropriée, quand il ne sera plus qu'un avec elle, alors seulement il entrera dans une vie supérieure, et il verra

II

Nos idées sont idées d'objets, êtres ou manières d'être, et de rapports, particuliers ou généraux. L'idée d'un arbre, par exemple, et celle de la verdure des feuilles d'un arbre, sont deux idées d'objets, l'une d'un être, l'autre d'une manière d'être; l'idée d'une chose en tant que cause d'une autre, et l'idée de la causalité, sont des idées de rapports, l'un particulier, l'autre général. Ces objets, ou ces rapports, peuvent être conçus comme contingents ou comme nécessaires; pour mieux dire, il est tel objet ou tel rapport qui s'impose de lui-même, en sorte qu'il soit impossible de ne pas le concevoir, et c'est ce qu'on appelle nécessaire. Le contingent se montre comme un fait, possible, puisqu'il est, mais rien de plus; le nécessaire est plus que possible, il est par soi. Que le mouvement des corps moindres vers les corps plus grands ait pour cause la grandeur même de ceux-ci dont la masse attire les autres, voilà un rapport général, qui se montre comme un fait sans que la nécessité en apparaisse dès l'abord, *à priori*, à l'esprit humain : aussi a-t-il fallu des siècles pour le découvrir. Mais que ce mouvement ait une cause quelconque, que tout mouvement, que tout phénomène ait une cause, l'idée de la causalité même, en un mot, voilà un rapport général nécessaire. Car un phénomène ne peut pas être conçu qu'il ne le soit aussitôt comme causé. De même pour les objets : je pense à la table sur laquelle j'écris, je la vois ici, mais je ne saurais pas qu'elle est ici, si je ne l'y voyais; il n'y a rien dans son idée qui m'oblige à la concevoir ici plutôt qu'ailleurs, ni même à la concevoir en aucune sorte. Dieu, soit qu'il *existe* ou qu'il n'existe point, ne peut pas ne pas être

conçu. Il est l'être nécessaire. La rondeur de cette table est une manière d'être contingente, l'éternité de l'être parfait est une manière d'être nécessaire. Si je dis que cette table est ronde, j'affirme un rapport particulier contingent; si je dis que l'être parfait est éternel, j'affirme un rapport particulier nécessaire. Donc objets, ou rapports; parmi les objets, êtres ou manières d'être, et parmi les rapports, rapports particuliers ou généraux; tout cela enfin soit contingent, soit nécessaire : huit espèces d'idées, qui épuisent toutes celles dont l'intelligence humaine est capable.

Se peuvent-elles réduire? Oui et non. — Les idées sont de deux espèces, dont chacune se divise en deux, desquelles encore chacune se subdivise en deux, ce qui donne huit. Les objets sont pensés par les rapports, les êtres par les manières d'être, le particulier par le général, et le contingent par le nécessaire. Déjà l'on a établi que l'esprit ne pense que des rapports, puisque le jugement, qui est l'acte même de la pensée, est l'affirmation d'un rapport. Or, en toute idée d'objet, quel est l'objet? un être ou une manière d'être. Mais il n'est perçu que par les manières d'être qui révèlent un être. L'être lui-même n'est que senti, induit, deviné, lu en quelque sorte sous ces manières d'être qui l'expriment comme un signe ou un mot. Il est insaisissable en soi.

On ne le pense qu'en le définissant, c'est-à-dire en le pensant dans son rapport avec ces manières d'être qui le manifestent, et avec celles qui manifestent les autres du même genre. Les rapports particuliers, et les rapports généraux contingents, ne se comprennent non plus que par les rapports généraux nécessaires, qui sont la lumière de l'esprit. Ainsi tout se lie et s'unit, sans s'identifier néanmoins. Car l'intelligence, qui ne pense les objets que par les rapports, les en distingue : les termes du rapport,

pour s'unir dans le rapport, ne se confondent ni avec lui, ni entre eux.

III

Les rapports généraux nécessaires, lumières de l'esprit humain, sont, on l'a vu, les concepts de quantité (espace et temps), de nécessité, de causalité, de substantialité, de relativité, d'être.

L'espace étant la possibilité indéfinie d'être étendu, il n'y a de réel que les choses mêmes étendues, et, hors de ces choses, point d'espace. Le nombre de ces choses est illimité; je veux dire qu'il n'y a point dans leur qualité d'être étendus une raison qui en limite le nombre: et c'est ce qu'on entend quand on affirme improprement que l'espace est infini. L'espace n'est ni infini, ni rien; il n'est qu'une abstraction. Mais qu'est-ce que l'étendue? Est-elle une qualité inhérente à la substance des êtres étendus, ou exprime-t-elle un certain rapport de ces êtres? Le corps, qui est étendu, est-il une substance, un être, ou bien un composé d'êtres?

Un corps est environné de corps qui le bornent et qu'il borne à son tour. Il n'est petit ou grand que par comparaison avec ces autres corps qui l'environnent. En lui-même, il n'est ni petit, ni grand, ni moyen, ni susceptible, en un mot, d'aucune qualification prise de l'étendue: donc, en lui-même, comme étendue, il n'est pas. On se récrie: un corps est étendu, toujours, en toute hypothèse, on ne le peut concevoir autrement. Oui, sans doute, parce qu'on ne le peut concevoir isolé. Le voit-on du dehors, il est entouré; et si par hypothèse il ne l'était point, on ne le pourrait voir ni concevoir du dehors. Le voit-on du dedans, il se compose de parties, il est un

nombre, une multitude, une société : jamais il n'est isolé. A ce dernier point de vue, le corps, pris dans sa totalité, est grand, de la plus haute grandeur; il est l'immensité pour les parties qui le composent, lesquelles sont plus ou moins grandes, moyennes, petites, qualifiables en étendue, selon qu'elles se comparent aux autres : en elles-mêmes, rien. Hors un certain rapport qu'elles soutiennent entre elles, les choses, comme étendue, ne sont pas. Donc l'étendue n'est aussi qu'un rapport. Donc toute chose étendue, tout corps, toute nature visible, tangible, représentable, est, par essence, un agrégat, un composé d'éléments inétendus.

Quoi ! dit-on. Une somme composée de zéros ! Ce n'est pas cela, mais un nombre composé d'unités, un pluriel de singuliers. Si la langue voulait qu'au lieu d'unité on dît *impluralité*, un nombre, une pluralité serait composée d'*impluralités*. Où serait la contradiction, sinon dans une langue mal faite? Un corps est une pluralité composée d'éléments simples. Pour les géomètres, le volume se compose de surfaces, la surface de lignes, la ligne de points. Cela est rigoureusement vrai. Il n'y a pourtant, en réalité, que des volumes qui soient tangibles, visibles, représentables : nul corps ne nous montre une surface sans profondeur, ou une ligne sans surface; à plus forte raison le point échappe-t-il aux yeux ; mais il est l'élément réel, substantiel, bien qu'imperceptible, du volume, qui seul tombe sous le regard. Nous ne percevons que des agrégats, comme nous ne pensons que des rapports.

Les limites constitutives d'un objet et celles des objets ambiants se limitant les uns les autres, dessinent les contours du corps. Les corps accusent leur volume, c'est-à-dire leur étendue totale, par leur juxtaposition. De même, dans le corps, les parties du corps, qui sont des corps, jusqu'à ce que, réduisant sans cesse le volume des par-

ties, on arrive aux moindres, qu'on appellera, si l'on veut, atomes, qui accusent encore leur étendue par leur juxtaposition réciproque, mais qui ne se peuvent plus diviser sans disparaître, L'étendue est une pluralité, puisqu'elle est une juxtaposition. Les parties de ces moindres corps, n'étant plus composées, sont juxtaposées entre elles, et forment par leur ensemble un volume, une étendue : chacune d'elles, abstraction faite du groupe, ne contient point d'éléments juxtaposés; chacune est donc inétendue, mais aussi imperceptible. L'atome, ou le corps simple, mais perceptible, des chimistes, est donc composé en réalité; et néanmoins il ne peut être divisé, parce que celui qui le diviserait arriverait à d'imperceptibles monades, et, quand il tiendrait des êtres, mais non représentables, croirait ne plus rien tenir; il n'aurait plus de corps en effet, il outre-passerait la matière, il ne saisirait plus rien. Nous avons donc le corps, divisible; l'atome, dit corps simple, quoique divisible, mais indivisible physiquement; la monade, ou le point, métaphysiquement, absolument indivisible, et un.

IV

Il me semble que la géométrie peut tirer de ces considérations quelques vues et quelques secours. Tandis que l'on voit dans le volume un être réel, et dans le point une abstraction mathématique, le point au contraire est l'être réel, et le volume un composé d'êtres réels, un agrégat, la représentation ou la perception d'un rapport. Le plus simple rapport qu'on puisse concevoir entre plusieurs points, c'est le rapport de deux points : la ligne droite AB. C'est ainsi qu'elle est définie à juste titre le plus court chemin *d'un point* à un autre. Quand deux points sont aussi rap-

prochés l'un de l'autre qu'ils peuvent l'être, ce qu'on exprime en disant qu'ils sont consécutifs, leur simple rapport est la plus courte des lignes droites, la ligne droite élémentaire. Le point n'étant pas représentable, le rapport de deux points se confond pour nous avec le point visible, et nous ne percevons comme ligne qu'une série de droites élémentaires, toutes égales, puisqu'elles sont toutes le simple rapport de deux points consécutifs; mises bout à bout, sur le prolongement l'une de l'autre, elles forment la droite visible, dont la longueur est illimitée. Mais comme toute ligne, quelle qu'en soit d'ailleurs la nature, se résout en un nombre fini de points, toute ligne se résout en un nombre fini de droites élémentaires, autant qu'elle a de points, moins un. Le rapport simple de trois points (l'un des trois extérieur à la ligne droite) est le triangle AB, BC, CA, surface élémentaire. De quatre points, le tétragone AB, BC, CD, DA; de cinq points, le pentagone AB, BC, CD, DE, EA, etc.; en un mot, le rapport de deux points étant la ligne droite, celui d'un plus grand nombre, sans sortir de la surface, est une surface déterminée, un polygone. Si l'on envisage le rapport de plusieurs points A, B, C, D, ... à un autre O, ce rapport étant le même de chacun de ces différents points A, B, C, D, ... à cet autre unique O, est toujours la même ligne droite AO = BO = CO....., etc., qu'on nomme rayon; et les triangles AOB, BOC, etc., sont isocèles. Si de plus ces différents points A, B, C, D, etc., sont liés entre eux par le même rapport, on a AB = BC = CD, etc., et les triangles AOB, BOC, etc., isocèles égaux entre eux, AOB = BOC, etc. Si aux droites égales AB, BC, etc., on ajoute toutes les droites égales dont les points D, E, F..... peuvent être unis par le même rayon au point O, on fera autour du point O un polygone régulier dont il est le centre. Si enfin ces différents points A, B, C, D, etc., sont

consécutifs, si bien que le nombre en soit celui même que comporte leur distance au point O, ou la longueur du rayon, qu'il soit impossible au polygone d'en avoir davantage, et que chacune des lignes AB, BC, etc., soit le rapport de deux points consécutifs ou la droite élémentaire, ce polygone régulier composé de droites élémentaires est la circonférence. La différence entre la circonférence et la ligne droite est que celle-ci est une série simple de droites élémentaires, et celle-là une série de droites élémentaires composée ou ordonnée par rapport à un autre point. C'est pourquoi l'on a eu raison d'assimiler la circonférence, pour en démontrer les propriétés, à un polygone régulier d'un nombre infini de côtés. Encore eût-il été plus exact de dire : d'autant de côtés qu'elle a de points, moins un. Le nombre est toujours fini.

Le point étant l'élément inétendu de l'étendue, le rapport simple de deux points AB est la ligne élémentaire, la droite; le rapport simple de trois points dont l'un extérieur à la droite, AB, BC, CA, est la surface élémentaire, le triangle; le rapport simple de quatre points dont l'un D extérieur à la surface, AD, BD, CD, est le volume élémentaire, la pyramide. Comme la droite élémentaire est le rapport de deux points consécutifs, le triangle élémentaire a trois droites égales, puisqu'elles sont élémentaires aussi, puisque chacune est le rapport de deux points consécutifs : et la pyramide élémentaire a quatre triangles égaux, puisqu'ils sont élémentaires eux-mêmes, et formé par quatre droites élémentaires, égales. Tel est l'atome physique. Divisez-le, vous aurez quatre surfaces, quatre lignes, quatre points, rien de représentable. Le point n'étant pas représentable, mais le rapport des points entre eux, qui constitue l'étendue, la moindre étendue, le plus simple rapport est celui de deux points, dans tous les sens, dans les trois dimensions : ce qui

donne quatre points, quatre lignes, quatre surfaces, un volume dit pyramide. Divisible, mais non pour notre perception, puisque les éléments en échappent à la main et à l'œil : non par leur petitesse, mais par leur inétendue. Aussi ce volume ne saurait-il offrir aux yeux la forme pyramidale qu'il a en effet, ni aucune forme, pour le sens, qui n'en saisit pas les lignes : il est le point visible, composé de quatre points mathématiques insaisissables, mais réels. Donc le corps simple (je dis simple physiquement), l'atome, qui semble être le point, est en effet la pyramide; les corps, qui sont des composés d'atomes, sont en effet des composés de pyramides; tout volume se résout en pyramides, dont les surfaces sont des triangles; toute surface en triangles, dont les côtés sont des droites; toute ligne en droites élémentaires, qui sont chacune le rapport simple de deux points. On connaîtra donc les volumes par les surfaces, et les surfaces par les lignes; toute l'étendue dite dans l'espace par la pyramide, la pyramide par le triangle, le triangle par la droite élémentaire, par le rapport de deux points.

V

L'étendue résulte de l'impénétrabilité, c'est-à-dire de la propriété qu'a le corps d'être en un lieu exclusivement à tout autre corps. C'est ainsi qu'on la définit. Cela est-il exact? Les propriétés générales de la matière sont, nous dit-on, l'étendue, l'impénétrabilité, l'inertie, la porosité, l'élasticité, la compressibilité, etc. Tout cela pêle-mêle. Cependant ces diverses propriétés, pour peu qu'on les examine, ne conviennent pas à la même chose. La même chose peut-elle être à la fois impénétrable et poreuse? Non, *le corps est poreux*; l'élément du corps, impénétra-

ble. Le corps est compressible, élastique, inerte; le corps aussi est étendu; l'élément du corps, inétendu, comme on l'a vu, et par suite incompressible, inélastique, etc.; voilà ce qui est impénétrable. C'est que l'élément, le point, ou la monade, est une substance propre, qui ne peut être absorbée, dévorée, engloutie, anéantie par aucune autre. La monade, qui n'est pas inerte, mais active au contraire, se maintient dans son être, distincte en soi, incapable de s'identifier jamais avec une autre. Elle est : elle tend, à son escient ou à son insu, par la nature même de l'être, à persévérer dans son être, et à l'accroître; elle aspire en quelque sorte l'être, elle cherche à s'assimiler, à dévorer tout ce qui est, pour le faire sien. Elle cherche donc, mise en face d'une autre, à dévorer cette autre pour devenir une avec elle; et cette autre réciproquement : elles vont donc l'une vers l'autre, elles s'attirent l'une l'autre, il semble qu'elles se fondront l'une dans l'autre, et que la plus faible disparaîtra dans la plus forte, agrandie d'autant : mais non, la plus faible même persévérera dans son propre être, parce qu'elle est. Elles demeureront donc en dehors l'une de l'autre, aussi unies qu'elles peuvent l'être sans se confondre, impénétrables parce qu'elles sont irréductibles l'une à l'autre. Leur lien est donc un rapport de deux termes, dans lequel un troisième terme ne saurait entrer : et c'est pourquoi il n'y a pas d'intervalle entre les deux, parce qu'ils sont, si on le peut dire, tout ensemble deux et un. Ainsi du rapport de deux points quelconques, A et B, B et C, C et D, etc... indéfiniment; et par là se tiennent, dans leur distinction, toutes les portions de l'étendue : c'est la continuité, que ne peut ni s'expliquer ni même concevoir quiconque s'obstine à voir dans l'étendue autre chose qu'un rapport.

VI

On connaît l'argument d'un ingénieux sceptique de la Grèce : Achille aux pieds légers poursuit une tortue; Achille fait dix mètres pendant que la tortue en fait un : mais à chaque dix mètres que fait Achille, la tortue en fait un, et à chaque mètre, un décimètre, et à chaque décimètre, un centimètre, et à chaque centimètre, un millimètre, etc., en sorte qu'elle sera toujours en avant d'une fraction d'étendue, si petite qu'on la veuille, mais réelle; et Achille ne l'atteindra jamais. Qu'on ne dise point qu'Achille la dépassera dès qu'il ne sera plus qu'à un mètre de distance, parce que le seul pas d'Achille vaut plus d'un mètre : qu'importe? Ce pas, qui vaut plus d'un mètre, ne peut mesurer et réaliser sa valeur sans en parcourir toute la ligne, avec toutes les divisions possibles de la ligne, décimètres, centimètres, millimètres, etc., à l'infini. Donc Achille aux pieds légers n'atteindra pas la tortue lente.

Cet argument pose sous une forme piquante le problème de la continuité : il n'a pas été réfuté, que je sache. « Voilà à quoi s'amusait le plus spirituel et aussi le plus frivole peuple de la terre! » dit un jour un professeur de l'école normale à ses élèves en le leur citant. « Réfutez-le, » lui répondit-on. Et il était moins aisé de le réfuter que d'en rire.

Il est absurde, il choque la plus vulgaire des expériences de tous les jours, il fait rire l'enfant et le paysan, mais il mérite de faire songer le philosophe. Le résoudre par la séparation du réel et de l'intelligible, ce n'est rien résoudre, car il s'agit de mettre d'accord l'intelligible avec le réel : ceux même qui n'admettent pas l'accord

parfait de l'intelligible et du réel, tel qu'on puisse déterminer le réel par l'intelligible pur, ou que tout intelligible soit réel, doivent admettre du moins que tout réel est intelligible, en soi, sinon pour nous; et que pour nous par conséquent nul réel ne saurait contredire l'intelligible, nulle donnée expérimentale une donnée rationnelle : ou bien est-ce la raison, est-ce l'expérience qu'il vaut mieux sacrifier? A laquelle de ces deux extrémités sera-t-il moins insensé de se réduire? Il ne suffit donc pas de séparer le réel de l'intelligible, ce qui est séparer l'expérience de la raison, et de répondre à la raison par l'expérience contraire; ou même d'opposer raisonnement à raisonnement; il faut montrer le vice de celui-là, et lever une contradiction apparente dans un fait.

La difficulté de celui-là tient à ce qu'il engage toute la métaphysique, en ce qu'il soulève la question fondamentale de la matière. Que dis-je? du rapport de l'infini au fini.

Revenons à la définition des termes; c'est où il faudrait toujours revenir. Cela est nécessaire surtout pour bien entendre la théorie des limites.

Est infini, ce qui existe réellement sans commencement ni fin, c'est-à-dire sans aucune borne, sous le point de vue donné.

Est fini, ce qui existe réellement avec un commencement et une fin, c'est-à-dire avec des bornes, aussi sous le point de vue donné.

Une même chose peut donc être infinie et finie à la fois, pourvu que ce ne soit pas sous le même point de vue. Par exemple, un idéal, type d'un ordre de réalités, limite à laquelle tendent ces réalités sans l'atteindre, est l'infini de cet ordre : infini donc pour elles, mais fini en soi, comme déterminé et distingué des autres idéaux;

c'est un infini-fini, une tendance de l'infini au fini, un rapport de l'infini au fini. Voici l'inverse, le rapport du fini à l'infini, la tendance du fini à l'infini, le fini-infini : c'est que toute chose finie, en même temps qu'elle est cette chose, peut devenir autre par une augmentation ou une diminution sans termes assignable.

On conçoit un infini pur, comme on conçoit un infini-fini; mais on ne conçoit pas un fini pur : ce qui marque la dépendance du fini vis-à-vis de l'infini. Réellement, il est toujours fini; il est infini en puissance, jamais en acte. L'infini est chez lui une possibilité qui ne saurait être réalisée sans contradiction. Cette possibilité d'être multiplié ou divisé à l'infini s'exprime par un mot : l'indéfini.

L'indéfini ne désigne donc qu'une possibilité, non une réalité; et encore une possibilité externe : car toute chose finie cessant d'être la même chose si elle est augmentée ou diminuée, ce n'est point par sa propre essence qu'elle peut l'être.

Le fini et l'infini désignent des réalités; l'indéfini une conception qui ne s'applique qu'à des réalités finies. C'est-à-dire que vous ne sauriez assigner de bornes à la grandeur; mais quelle que soit la grandeur que vous examinez, dès qu'elle est réelle, elle est finie : augmentez-la jusqu'à l'infini, l'infini sera toujours à une distance infinie du point que vous aurez atteint; divisez-la jusqu'à l'infini, le néant, ou zéro, sera toujours à une distance infinie du point que vous aurez atteint. Toute grandeur réelle est mesurable. L'infini égale zéro, car il n'existe pas davantage pour la grandeur, de quelque ordre qu'elle soit; l'infini et zéro sont les deux limites également inaccessibles aux deux extrémités croissante et décroissante de la série : ces deux limites, en dehors et en dessus de toute grandeur, sont identiques; elles

sont au fond l'Un absolu, principe du multiple et du nombre, ou de la grandeur.

Au-dessous de l'idéal absolu, infini pur, tout ordre de choses a son idéal particulier qui est comme la limite d'une série, mais limite engendrée par le rapport de l'infini au fini; au-dessous de la limite absolument inaccessible et hors de toute grandeur, toute série a sa limite particulière qui est comme l'idéal d'un ordre, mais idéal engendré par le rapport du fini à l'infini.

Le fini se mesure, l'infini ne se mesure pas. Tout idéal particulier, toute limite particulière, est donc en soi commensurable, et n'est incommensurable que sous un rapport donné. Les mathématiques ne traitent que de rapports, non de réalités, incommensurables.

Appliquons ces considérations à la théorie des limites en général, et plus particulièrement à l'argument proposé.

Une limite est un terme vers lequel tend une série, par une approximation indéfinie, sans pouvoir jamais l'atteindre. Un point étant donné, si l'on s'en rapproche par des intervalles et comme par des pas égaux, on l'atteindra; mais si l'on s'en rapproche par des intervalles de moins en moins grands, dont le second est une soustraction ou une division du premier, le troisième du second, et ainsi de suite, selon une loi de décroissement quelconque, comme chaque intervalle et chaque fraction d'intervalle et chaque fraction de fraction d'intervalle peut être diminuée et divisée à l'infini, on s'en approchera d'une aussi petite distance qu'on voudra, mais on ne l'atteindra pas. Le mobile qui s'approche de la limite a une série infinie à parcourir; la distance à parcourir est donc incommensurable, et la limite inaccessible. Telle est la théorie des limites. Elle est vraie, et la théorie contraire est vraie. Ceux qui la voient sans la contraire ne voient

qu'une face des choses, et se trompent gravement; aussi la font-ils fausse par leur manière de l'entendre et de la poser. Peu de mots feront voir la contradiction ou l'antinomie qu'elle offre; et peu de mots suffiront à établir la synthèse qui peut résoudre cette antinomie.

1° La distance que doit parcourir le mobile qui s'approche de la limite est incommensurable, on l'a vu : donc la limite est inaccessible. — Mais elle ne l'est que sous un rapport; elle ne peut pas être exprimée par une fraction d'un dénominateur donné, elle peut l'être, et très-précisément, par une autre fraction qui aurait un autre dénominateur : donc en soi elle est commensurable, puisqu'il existe toujours une fraction ou un nombre qui en exprime la mesure; donc elle peut être franchie, donc la limite est accessible.

2° La distance, aussi petite qu'on voudra, dont le mobile se sera approché de la limite, est infinie, puisqu'elle est encore divisible à l'infini : donc elle est incommensurable, donc la limite est inaccessible. — Mais elle est petite, et aussi petite qu'on veut; elle est déterminée par le choix même qu'on en a fait quand on s'est décidé à pousser l'approximation jusqu'à tel degré, sans plus : donc en soi elle est commensurable, donc elle peut être franchie, donc la limite est accessible.

3° La limite est un infini pour le mobile qui a une série infinie à parcourir avant de l'atteindre : donc elle est incommensurable par rapport à cette série, donc elle est inaccessible. — Mais est elle exprimée elle-même par un nombre : donc elle est commensurable par rapport à une autre série, et finie, donc elle est accessible.

4° La grandeur étant susceptible d'augmentation et de diminution à l'infini, le mobile, parcourant une grandeur divisible à l'infini, n'atteindra jamais la limite; et le mobile, parcourant une grandeur multipliable à l'infini,

atteindra nécessairement la limite. S'il ne l'atteint pas, c'est que la grandeur qu'il parcourt s'arrête et s'évanouit en quelque sorte à mesure qu'il approche, parce qu'elle peut être diminuée à l'infini; s'il l'atteint, c'est que la même grandeur qu'il parcourt ne s'arrête pas, parce qu'elle peut être augmentée à l'infini.

Tirez-vous de là. Le même principe donne des conclusions contraires.

Mais dire que la grandeur peut être augmentée ou diminuée à l'infini, ce n'est pas dire que l'augmentation ou la diminution d'une grandeur réelle ne s'arrête nulle part: c'est dire d'abord que, si elle s'arrête quelque part, il n'y a rien dans la notion de grandeur qui puisse déterminer ce point d'arrêt; c'est dire ensuite qu'elle doit s'arrêter quelque part, au contraire, puisque ni l'augmentation ne peut atteindre l'infini, ni la diminution zéro: toute grandeur réelle rencontre donc un point au delà duquel elle ne peut plus être diminuée; tout réalité se meut entre deux limites en dehors desquelles il n'y a plus qu'infini ou néant. Une grandeur n'est donc pas une somme infinie de zéros de son ordre, ce qui est contradictoire, mais une somme finie d'unités réelles indivisibles, de monades. Voilà ce que dit la loi des nombres: elle ajoute seulement qu'elle ne contient pas la détermination de ce point où le réel cesse de pouvoir être diminué; ni du point où il cesse de pouvoir être augmenté. Ainsi, un mobile parcourant une série d'intervalles égaux, doit atteindre la limite; un mobile parcourant une série d'intervalles qui décroissent toujours, ne peut atteindre la limite: mais ces intervalles ne peuvent décroître toujours, quoiqu'ils le puissent indéfiniment. Indéfiniment, cela signifie, on l'a vu, que le dernier degré ne saurait être fixé par la seule notion de grandeur, mais qu'il y a [illegible]rnier degré, l'indéfini n'étant pas l'idée d'une réa-

lité, mais d'une possibilité dont les applications doivent être finies ; ils ne peuvent donc décroître que jusqu'à la rencontre de l'unité réelle, laquelle, étant indivisible, donne enfin la série des intervalles égaux qui permettront au mobile d'atteindre la limite. Si ces derniers intervalles égaux, réellement indivisibles, s'expriment par un nombre divisible, c'est que le nombre, n'ayant pas en soi la détermination de cet arrêt, doit pouvoir se diviser toujours, pour exprimer au besoin un intervalle moindre qui pourrait aussi bien être pour lui : il est divisible, non plus comme étant telle quantité, mais comme étant quantité ; et ce n'est plus alors l'intervalle, c'est le nombre qui l'exprime, qui est divisible.

Pour déterminer *a priori*, et dans l'ordre de l'intelligible pur, l'arrêt de la division, il faudrait joindre à la notion de grandeur, qui ne détermine le possible que d'un seul ordre, les notions qui achèveraient de déterminer les autres ordres du possible : le vrai possible, l'intelligible absolu, résulterait de la combinaison des diverses intelligibilités. Si la grandeur appartient à la notion plus générale de la loi, joignez à la notion de la loi, qui détermine les rapports, celle de la force, qui détermine les êtres.

Il y a donc une réponse à l'argument du sceptique grec. D'abord je le pousse pour le faire aboutir à la contradiction, non avec le fait, ou avec une vérité contraire, mais avec lui-même, avec son propre point de départ.

Achille, dites-vous, n'atteindra pas la tortue qui marche dix fois moins vite : je prends votre raisonnement, et je dis d'abord que la tortue demeurât-elle immobile, au lieu de marcher, à 100 mètres devant Achille lorsque Achille se met à courir, et Achille courût-il plus rapide que la foudre, Achille ne l'atteindra pas. Car, il faut qu'il parcoure les 100 mètres qui le séparent de la tortue l'un après l'autre. Supposons qu'il en ait parcouru 99 : il lui

en reste encore un, ce sont 10 décimètres; mais il faut qu'il ait parcouru le premier décimètre avant de parcourir le deuxième, ce sont 10 centimètres; mais il faut qu'il ait parcouru le premier centimètre avant de parcourir le deuxième, ce sont 10 millimètres; mais il faut qu'il ait parcouru le premier millimètre avant de parcourir le deuxième, ce sont 10 dixièmes de millimètre; il faut qu'il ait parcouru le premier dixième de millimètre avant de parcourir le deuxième, ce sont 10 centièmes de millimètre, et ainsi de suite: de sorte que le voilà tout penaud au bout du quatre-vingt-dix-neuvième mètre, sans pouvoir jamais arriver au bout du centième, ni à la millionième partie de ce centième mètre. Mais, par la même raison, il n'aura pas pu arriver au quatre-vingt-dix-neuvième, ni au quatre-vingt-dix-huitième, ni au deuxième, ni à la millionième partie du premier; et allât-il comme la foudre, de toute l'éternité il n'y arrivera pas, ayant une infinité de divisions, c'est-à-dire l'infini entre zéro et cette millionième partie du premier mètre, à parcourir pour y arriver. Vous avez supposé qu'Achille et la tortue se meuvent : les voilà condamnés à une immobilité éternellement invincible. Vous bâtissez sur une donnée un raisonnement qui la nie.

Direz-vous que je change l'argument, et que, quelque fort que soit celui-ci, il n'est pas le vôtre? que vous examinez deux mouvements dans le même sens, et inégaux? que vous admettez bien, sans vous l'expliquer, qu'un mobile atteindra un autre point immobile; mais que la mobilité du second, qui fuit, quoique moins vite, à mesure que le premier avance, fait la difficulté particulière du vôtre? Erreur: c'est le même cas, et les deux raisonments sont identiques. Mouvement et repos sont termes ifs. Un système de points qui se meuvent ensemble,

gardant le même rapport les uns vis-à-vis des autres, peut être en mouvement par rapport à d'autres systèmes; mais le système seul, pris dans son ensemble, serait en mouvement, que les points qui le composent y seraient en repos. C'est dire que les deux mobiles que vous supposez ne sont en mouvement que par rapport aux autres points immobiles de la ligne; et, sous ce rapport, l'un va moins vite, l'autre plus; mais, l'un par rapport à l'autre, un seul est en mouvement: celui qui va plus vite; l'autre est en repos pour lui; seulement la vitesse du premier est diminuée de la vitesse du second, ce qu'on peut formuler ainsi : soit A le premier mobile, B le second, V la vitesse de A, et V′ celle de B,n le quotient de la vitesse du premier mobile par celle du second, on a $V = V'n$; si l'on supprime le mouvement de B ou retranche V′, on aura $V - V' = V'n - V'$ pour la vitesse de A. Soit, par exemple, $n = 10$, $V' = 10$ mètres par minute; quand A se met en marche, B est à 180 mètres; au bout de deux minutes, il aura fait 20 mètres et sera à 200 mètres du point de départ; A, qui fait $10 \times 10 = 100$ mètres par minute, au bout de deux minutes aura fait les 200 mètres et aura rejoint B. D'après la formule, faisant B immobile, la vitesse A sera $100 - 10 = 90$ mètres par minute : au bout de deux minutes, il aura fait les 180 mètres qui le séparent de B, supposé arrêté au point où il était lorsque A est parti. C'est donc le mouvement qui est impossible, ou, si le mouvement est possible, A doit atteindre B, qui est immobile par rapport à lui.

Le raisonnement que j'attaque se fonde sur le système qui considère une ligne donnée comme une somme infinie de points inexistants et purement abstraits : une ligne donnée est, on l'a vu, une somme finie de points réels ou d'unités. Les mobiles qui la parcourent sont aussi composés d'unités. L'approximation indéfinie des deux mo-

biles les amène jusqu'à une distance l'un de l'autre telle que le nombre qui l'exprime n'exprime plus, par sa divisibilité, que la divisibilité de la grandeur, et non celle d'un intervalle désormais indivisible : c'est donc jusqu'à une distance nulle, je veux dire jusqu'à la parfaite rencontre.

VII

La monade, élément substantiel du corps, est une force: j'ajoute une force d'attraction. Car il ne se peut point qu'un être soit, qu'il ne tende à l'être même, à tout l'être, à l'infini : donc il est attiré, pour être identifié, s'il est possible, avec eux, par tous les autres êtres de l'univers: mais, comme il est attiré, il attire, et le plus fort l'emporte. Qu'on suppose donc un système de monades ou de forces égales : elles s'attirent une à une, chacune également attirante et attirée, sans que nulle domine les autres; voilà une masse, voilà un corps qui attire tous les autres corps par toutes ses monades, comme il est attiré par toutes les monades de tous les autres corps, en sorte que, plus est considérable le nombre de ses monades, plus lui-même, par son ensemble ou par sa masse, il a de puissance attractive. Et ainsi les corps s'attirent en raison directe de leurs masses. L'attraction détermine un mouvement d'un corps vers un autre. Comme le corps n'est qu'un agrégat, il n'est pas une force, mais un ensemble de forces, lui-même inerte, incapable de passer du repos au mouvement ou du mouvement au repos : donc, selon la première impulsion reçue, il continue à se mouvoir, et la force qui l'attire agissant toujours sur lui, il a, à chaque instant de son mouvement, la vitesse acquise par toute la suite des impulsions antérieures, augmentée de celle

qu'elle doit à l'impulsion présente : d'où il suit que sa vitesse croît indéfiniment selon la règle du mouvement uniformément varié, et que les corps s'attirent en raison inverse du carré des distances. Ainsi, l'étendue bien étudiée donne l'attraction dans sa nature et dans sa loi.

Maintenant, qu'on suppose plusieurs monades d'inégale force. Nous n'avons plus ici une masse plus forte que d'autres par le nombre de ses monades constitutives, mais une monade plus forte en soi que les autres. Il n'en résultera plus un corps dont toutes les forces internes s'équilibrent et se neutralisent deux à deux, un pur agrégat, mais un système de forces soumises à une dominante, par conséquent centralisées, organisées. Une force supérieure mise au milieu de forces déjà agrégées, pour les attirer à soi, les désagrége d'abord. Un corps, sous une telle action, se dilate, se décompose, pour se recomposer en un autre. Désagréger un corps, c'est le dilater ; le dilater, c'est commencer à le décomposer, pour le recomposer au profit de la force qui le travaille : tout cela, c'est l'échauffer. La chaleur s'explique donc par l'inégalité des forces, d'où résulte la supériorité de certaines forces sur d'autres ; et par là s'explique le calorique, ou le principe de la chaleur, comme un foyer d'attraction, ce qui revient à dire un foyer de vie. La force de ce foyer doit se mesurer, non par sa manifestation sensible, mais par l'œuvre qu'elle a faite, par les monades qu'elle s'est unies ; car elle ne se manifeste qu'en opérant, et elle n'opère que selon ce qui lui reste de puissance après qu'elle a achevé de former un système de monades. La chaleur sensible n'est que le surplus de sa puissance. Cette monade, centre d'attraction et principe de vie, n'est pas plus étendue que nulle autre, puisque l'étendue n'est qu'un rapport ; mais, sans être étendue, elle produit une étendue, par cela même qu'elle groupe autour d'elle, qu'elle organise, qu'elle s'as-

simile un ensemble de monades subordonnées; et elle est présente à toute l'étendue qu'elle produit. Ainsi la force vitale d'un corps est une monade omniprésente à toutes celles dont elle se compose un corps, comme un monde: ainsi la force suprême du monde, le principe inétendu de l'étendue universelle, est une monade omniprésente à tous les êtres, qui tiennent d'elle leur être, leur chaleur, leur lumière et leur vie. Tel est le rapport de l'Être immense aux êtres étendus; telle est l'indivisible ubiquité de Dieu.

VIII

La force interne qui rapproche les molécules d'un corps, si elle est soumise à l'action d'une force supérieure, cède; le corps se dilate, et bientôt se dissout. La subordination réciproque des forces moléculaires diminuant, chacune recouvre peu à peu son indépendance propre: c'est là le premier effet; il en résulte l'action attractive et de ces molécules sur les molécules des autres corps et des molécules des autres corps sur elles, d'où l'équilibre des températures; il en résulte ensuite que chacune cherche à se soustraire à l'action des autres, et que les molécules d'un même corps, après avoir été liées entre elles, se fuient. Ainsi le corps se dissipe en gaz; mais le gaz n'est pas encore la fin de la décomposition. L'atome gazeux est un corps simple physique, perceptible par conséquent jusqu'à un certain point, étendu; il a donc des parties encore, et il se divise, s'il reste sous l'action de la force supérieure qui le dilate et qui le meut, jusses monades inétendues, insaisissables et réels

L'atome gazeux, corps simple physique, était de

la matière ; il était un agrégat, une masse, si petite qu'elle fût : que sont les monades? et qu'est-ce qu'un ensemble, ou pour mieux dire une collection de monades non liées entre elles? C'est là le terme suprême de la décomposition du corps; elles n'appartiennent plus à aucun corps, et la force qui les a disjointes peut en disposer désormais. Comme elles ne sont plus ordonnées entre elles, comme elles ne se rapportent plus l'une à l'autre, elles échappent à la prise de nos sens; et elles échappent aussi, comme elles ne forment plus de masses grandes ni petites, à la loi de l'attraction. Tel est ce qu'on nomme bien, quoiqu'on ne s'en rende pas bien compte, un fluide impondérable.

Le fluide impondérable est en même temps le dernier degré de la décomposition et le premier de la recomposition ; c'est l'état des forces devenues libres, après avoir été constituées selon un certain ordre, d'être reconstituées selon un autre ordre : la force qui les réordonnera doit les prendre en cet état pour en disposer convenablement. Point de changement donc, sans qu'il se produise un fluide ; et comme tout change sans cesse dans la nature, la nature est remplie sans cesse de fluides, qui se résolvent tous en un seul qu'on appellera *éther* si l'on veut, réservoir commun où aboutissent les anciennes formes détruites, et où elle puise les éléments des formes nouvelles qu'elle produit toujours. Ce fluide, comme il est incomposé, est sensible à l'action de toute force, et il est par là le moyen d'action d'une force sur une autre, l'intermédiaire universel. Il prend différents noms, selon les effets qui le manifestent, ou le mode qui nous révèle son existence, ou la force qui dispose de lui. Ainsi celui dont je dispose, qui n'est autre que le dernier degré de dissolution des matières que je m'assimile, et qui ne peuvent être réellement identifiées avec moi-même que réduites

de la sorte, non à des gaz qui sont encore des corps, mais à leurs monades, je le nomme *fluide nerveux;* par ce fluide, qui est un avec l'éther en même temps qu'il est un avec moi, ma force propre et les forces extérieures à la mienne communiquent ensemble : j'agis sur elles et elles agissent sur moi.

IX

Toutes les monades agissant les unes sur les autres, les corps, les groupes d'êtres, sont toujours mus. Cela donné, ils impriment une vibration à l'éther, à ce fluide répandu partout, vaste amas de monades non groupées, matière incomposée, qui, presque sans force ni résistance, reproduit de toutes parts et dans tous les sens le mouvement total et par suite la forme totale des corps. Toute partie d'un corps tournée vers un foyer d'attraction, comme vers le soleil, qui est notre grand foyer d'attraction et de chaleur, ou même vers un corps où réside un principe actif de chaleur, lequel est principe d'attraction, est mu plus fortement, imprime à l'éther une vibration plus puissante, est plus lumineuse enfin. Cette vibration de l'éther, qui renferme tout le mouvement, et par suite toute la forme d'un corps, rencontre-t-elle un autre corps? De trois choses l'une : ou elle imprime à ce corps le même mouvement, ou ce corps résiste et garde son mouvement propre, ou les deux mouvements se combinent. Dans le premier cas, le corps transmet l'objet porté par la vibration, et il est dit transparent : dans le second cas, elle reste sur la surface du corps, qui en reproduit ainsi ou en reflète l'objet ; dans le troisième cas, la surface du corps est modifiée par l'éther qui le pénètre plus ou moins.

d'où résulte la couleur. Dans ces deux derniers cas, le corps, que ne traverse pas la vibration, est dit opaque. Comme l'éther est passif, les vibrations, qui vont dans tous les sens, vont en ligne droite, et se répercutent sur les corps qu'elles rencontrent par angles de réflexion égaux aux angles d'incidence, etc.

Tout corps occupe le centre d'une circonférence infinie, d'où il envoie des mouvements qui se propagent à l'infini de tous côtés dans l'universel éther. S'il est transparent, il reçoit le mouvement du côté d'où lui vient la lumière, c'est-à-dire du côté où est pour lui le principe le plus voisin de l'attraction et de la chaleur; et il n'a pas de couleur propre, parce qu'il se borne à transmettre ce mouvement. S'il est opaque, il reçoit et transmet le mouvement de tous côtés, mais surtout aussi du côté d'où lui vient la lumière, en sorte qu'il envoie de toutes parts un mouvement mixte : il a sa couleur, et chacune de ses surfaces cache la surface opposée. S'il résiste aux vibrations de l'éther, il reflète tous les corps opaques répandus dans la circonférence infinie dont il est le centre, — tous ceux du moins dont le mouvement vibratoire arrive sans obstacle jusqu'à lui; chacune de ses surfaces réfléchissantes reflète une demi-sphère, en sorte que la demi-sphère entière y a la grandeur de la surface réfléchissante, où elle se retrouve avec les objets qu'elle contient : et comme la surface de la demi-sphère infinie grandit à mesure que les rayons se prolongent, comme, plus elle est éloignée, plus elle est grande, et que néanmoins elle est tout entière dans la surface réfléchissante, les objets qu'elle contient s'y rapetissent à proportion. Phénomène qui suppose en outre que l'éther n'est pas absolument sans résistance, puisque la vibration que lui imprime un corps s'affaiblit à mesure qu'elle s'en éloigne; plus le corps est loin, plus l'image en est petite et pâle, jusqu'à ce qu'elle soit nulle.

et à de très-grandes distances il n'arrive d'images ou de vibrations que de très-grands corps. Il y a dans la profondeur des cieux tel éloignement d'où l'image des étoiles mêmes n'arrive pas à notre œil. L'éther en effet n'a point de force comme corps, en tant qu'il n'est pas un corps, c'est-à-dire qu'il est un amas, mais non un groupe, que les monades dont il est plein ne sont pas composées à l'égard les unes des autres, qu'elles sont libres, en un mot, et sans rapport entre elles, d'où il suit qu'elles n'ont pas la force énorme que leur cohésion aurait produite; mais chacune d'elles, étant une force propre, offre une résistance, si légère qu'on l'imagine. De là une propagation de la vibration ou du rayonnement des corps immense, mais non infinie : plus un corps est reculé d'un autre dont aucun obstacle d'ailleurs, si ce n'est l'éther lui-même, ne le sépare, plus faible est le rayonnement qui en arrive à l'autre; plus, du point de vue de l'autre, on le voit petit et pâle ou obscur.

Supposez que le soleil, au lieu d'être un corps, ne soit qu'une monade, égale en force à toutes celles dont il est le centre. Il serait pour elles centre d'attraction en même temps que centre de chaleur et principe de lumière, puisque de lui viendrait le mouvement et la vibration qui en résulte, toujours plus vive du côté tourné vers lui. Lui-même, n'étant qu'une monade, serait invisible; mais les monades libres de l'éther qui l'environne, mues par une telle force, se grouperaient autour de lui à des distances immenses, et formeraient comme un corps envoyant au loin d'immenses vibrations, corps plein de mouvement et par suite plein d'éclat. Ce serait un feu, atmosphère enflammée de la monade centrale de notre monde.

Les corps ont d'autres mouvements que celui que leur imprime le centre lumineux de l'attraction et de la chaleur, et qui ne se propage qu'à travers l'éther; mais les

autres, plus considérables, se propagent même à travers les corps ambiants, lentement toutefois et dans un faible rayon. C'est ce qui produit le son; et c'est ainsi que, tandis qu'un corps cesse d'être sonore à travers le vide, il ne cesse pas d'être visible, parce qu'il n'y a point de vide pour l'éther, qui est le fluide universel.

X

Une force toutefois ne peut disposer du fluide qu'à de certaines conditions : qu'elle ne rencontre pas d'obstacle, que nulle force étrangère ne s'empare du fluide libre, ce qu'on évite en l'isolant et le guidant par des fils conducteurs, etc., tel est le système nerveux; qu'elle soit supérieure, pour que les monades qui lui doivent obéissance, et qui sont elles-mêmes des forces, ne lui résistent pas. Le dehors donc agit sur moi, et moi sur le dehors : non directement, mais le dehors sur mes organes, et mes organes sur moi, d'une part; d'autre part, moi sur mes organes, et mes organes sur le dehors. Je communique avec le dehors par l'intermédiaire de mes organes, c'est-à-dire de mes sens. Les choses me touchent comme les corps touchent les corps; mon corps est parmi les autres comme toute matière, soumis aux mêmes lois, éprouvant les mêmes résistances, dilaté par la chaleur, mu par toutes les vibrations de corps frappés ou éclairés que lui transmet l'air ou l'éther : les unes viennent se condenser dans mon oreille comme dans une conque marine, les autres s'arrêter et se fixer dans mon œil comme dans un miroir. Mon corps, mis en face des autres, est la statue de Condillac. Ils agissent sur lui comme sur une statue, et il agit sur eux comme une statue qui exécuterait mes

mouvements extérieurs, comme un automate. A son tour, par les nerfs de la sensibilité il agit sur moi, et j'agis sur lui par les nerfs du mouvement. Le même fluide, selon la disposition des fils conducteurs, me transmet ce qu'il éprouve, et lui transmet ce que je veux. Mon corps et moi nous sommes deux.

C'est d'après l'expérience, et encore l'expérience de la veille normale (car nous n'avons point par nous-mêmes, faute de souvenir, celle de certaines veilles anormales ni celle du sommeil), que je parle de la sorte. On conçoit un état du moi éprouvant directement l'action des forces étrangères comme nous éprouvons l'action de notre corps, et agissant directement sur ces forces comme nous sur notre corps, se les assimilant, se les appropriant, sans qu'elles aient besoin d'être en contact avec son corps, les sentant et les mouvant sans avoir besoin de faire intervenir son corps entre elles et lui. Telle est l'ampliation des sens, dont l'accroissement du fluide nerveux dans le magnétisme nous offre l'exemple, et nous donne l'idée comme d'un état supérieur au nôtre. Cette vue nous élève à concevoir, dans les espaces du monde, autour de nous, près de nous, loin de nous, des êtres invisibles, n'ayant pas d'autre corps qu'un corps, si l'on peut le dire, impondérable et éthéré qu'ils auraient puisé dans le fluide universel : êtres libres enfin de cette lourde enveloppe qui pèse sur notre âme comme les murs d'une prison, êtres agiles et pleins d'essor, plus heureux ou plus malheureux que nous dans la mesure de leur pouvoir supérieur.

XI

Quand on a compris que l'étendue n'est qu'un rapport, savoir, la juxtaposition des monades, la pluralité simultanée des êtres, des problèmes qui semblaient à jamais insolubles disparaissent. Ainsi celui du plein et du vide. Deux monades en rapport l'une avec l'autre sont continues par là même, et la distance que nous imaginons entre elles n'existe que rapportée à autre chose : qu'on se les figure aux deux bouts d'un fil de mille mètres qui leur permettrait de communiquer sans obstacle, sont-elles à mille mètres l'une de l'autre? Oui, si elles communiquent par l'intermédiaire de toutes celles qui forment la longueur du fil; non, si le fil n'est pour elles qu'une condition externe toute négative, comme un isolant qui n'ait rien à faire qu'à les soustraire aux forces du dehors; si, en un mot, elles agissent directement l'une sur l'autre, la distance entre elles, par rapport à elles, est nulle. Elle est par rapport au fil, non par rapport à elles. Elle forment cette droite élémentaire qui se confond avec le point: placées aux deux extrémités d'un fil de mille mètres, elles ne sont ensemble qu'un point. C'est ce qui fait que la communication entre elles est si prompte : elle est, à vrai dire, instantanée, parce qu'elle est directe. Il n'y a point de distance à parcourir de l'une à l'autre; celle qui les sépare dans notre imagination est anéantie dans la réalité par la donnée qu'elles sont en rapport direct l'une avec l'autre.

Point de distance, point de vide : cela va de soi.

La question du vide devient celle du néant; celle aussi de l'infinité du monde. Manque-t-il, dans le système réel

des êtres, un être possible? Voilà un vide qui est un manque, ou plutôt un néant : une monade qui peut être et qui n'est pas. Mais nous avons vu que tout ce qui est possible, est : donc, tout ce qui est possible actuellement, est actuellement; tout ce qui existe dans l'intelligibilité, existe aussi dans la réalité. Il y a des choses qui ne sont pas encore possibles, ou qui ne le sont plus; elles n'existent plus, ou n'existent pas encore. Donc il n'y a point de vide, donc le monde n'a pas d'autres bornes que celles mêmes du possible : tout est plein dans la nature infinie. Comme, d'autre part, tout ce qui est possible ne l'est pas au même moment; comme une collection d'êtres est un nombre, et qu'il est de l'essence du nombre de n'être infini, ou plutôt indéfini, que dans son idée, fini dans sa réalité, la nature, à un moment donné, ne réalise pas tout le possible, mais le possible du moment, à quelque moment de sa durée qu'on la prenne; elle est infinie, puisqu'elle est tout ce qui peut être, et qu'elle n'a de limite que l'impossible, c'est-à-dire le néant; et elle est finie, puisqu'elle n'est que ce qui peut être à ce moment de sa durée, et que, dans l'impossible qui la limite, se trouve l'impossible relatif, qui est le possible futur. Quant à l'étendue totale, elle n'est ni finie ni infinie, n'ayant rien hors d'elle à quoi elle puisse être rapportée : par cela seul qu'elle embrasse tout ce qui peut être à un jour donné, c'est-à-dire l'intelligible actuel, ni l'œil ne la peut voir, ni l'entendement ne la peut concevoir, du dehors : je dis ni l'œil ni l'entendement de la souveraine intelligence, parce qu'elle n'est pas intelligible; elle ne l'est que du dedans : et du dedans, pour les éléments qui la composent, comme elle n'est en soi petite ni grande, elle est la toute grandeur, elle est l'infini.

Ce n'est pas la première fois que notre pensée rencontre un infini-fini. Aussi n'est-il point, même sous le

concept de l'espace, le pur infini. Celui-ci est autre que l'étendue totale, soit du jour, soit de tous les temps écoulés : il est le principe indivisible de l'étendue, la produisant par son action sur toutes les monades, action qui est un rapport direct de toutes à lui. Ainsi l'étendue de mon corps, pris en sa totalité, est un monde eu égard aux monades élémentaires constitutives de ce corps ; mais elle a pour principe la forme interne, indivisible, inétendue, qui leur est présente, et qui les ordonne, les unissant ensemble, et chacune d'elles avec elle-même, dans un rapport commun.

CHAPITRE V

SUITE. — LE TEMPS, ETC. L'ÊTRE

1. Le temps. Que la durée est la succession logique des choses. — 2. De la cause. — 3. La monade, force finie réellement, virtuellement infinie. — 4. Une même cause est au fond de tout. L'infini. L'être et le néant. Dieu. — 5. Du genre. — 6. De la personne. — 7. L'esprit et la matière. L'âme et le corps. — 8. Comment se concilie la liberté de l'âme avec l'ordre inflexible de l'univers. — 9. En quoi diffère cette *monadologie* de celle de Leibnitz.

I

Comme l'espace est l'indéfini de l'étendue, le temps est l'indéfini de la durée. On dit qu'une chose dure, quand elle persiste dans son être, ou dans sa manière d'être, quand elle demeure ce qu'elle est. On dit qu'elle change, quand elle cesse d'être ce qu'elle est. Il faut donc entendre, si l'on veut saisir toute la force des termes, que durer c'est être, et changer cesser d'être. La durée d'une chose se rapporte à celle d'une autre, qui dure plus ou qui dure moins, qui change plus tard ou plus tôt; et elle se limite par le changement de cette même chose : car, tant que la chose ne change pas, la durée n'en peut être mesurée, faute d'être déterminée et finie. Ainsi la durée est mesurée par le changement. Point de changement, point de durée : l'être immuable ne dure pas, parce qu'il dure toujours; il demeure fixe dans son être, il est. Si rien ne changeait dans le monde, les choses resteraient *immuablement* ce qu'elles sont, elles ne dureraient point

plus ou moins l'une que l'autre, elles demeureraient fixes dans leur être, elles seraient; il n'y aurait pas de durée, la durée étant une comparaison ou un rapport. C'est donc par le changement que se marque l'avant et l'après : le changement est le mouvement des choses qui deviennent *autres*, qui *altèrent* et modifient leur être. Elles ne changent pas dans leur être même, mais dans leur manière d'être. Si elles changeaient dans leur être, ce ne serait plus un changement, mais l'anéantissement d'un être et la création d'un autre : deux êtres qui se succéderaient l'un à l'autre, non un être qui changerait. Tous les êtres du monde, qui vivent dans un perpétuel changement, seraient donc à chaque instant anéantis et de nouveau créés : point de durée, éternité d'être, pour ce qui ne change pas; pour ce qui change tout entier, point de durée, ni de substance, ni d'être. Ce qui ne change pas est au-dessus de la durée; ce qui change tout entier est au-dessous. Les phénomènes, qui changent tout entiers, changent aussi continûment; au même moment, ils sont et ne sont plus : c'est pourquoi ils ne sont pas des êtres, mais des apparences, des formes, des manifestations d'être. Dans chaque être donc, un fond qui ne change pas, une forme qui change sans cesse. Un être, du moment qu'il est, est pour toujours : il demeure dans son être, il change dans sa manière d'être.

Comme tout changement est phénomène, comme tout phénomène a une cause, il s'ensuit que la durée, mesurée par le changement, dépend des causes qui le font. Et si la cause n'est autre que la raison d'être des effets, si ce qui fait qu'une chose est est le même qui fait qu'elle doit être, il s'ensuit qu'en rigueur l'avant est l'antécédent, l'après le conséquent, chronologique et logique à la fois : les phénomènes de l'univers se causent l'un l'autre, se succédant parce qu'ils se produisent, et se produisant parce qu'ils

s'engendrent; l'ordre de succession figure l'ordre de causalité, qui est le même que l'ordre par lequel est déduite d'un principe une conséquence, principe d'une conséquence nouvelle, jusqu'à la fin. Au point de vue du pur intelligible, qui est celui de la raison divine, il n'y a ni passé ni avenir, mais un éternel présent : ou plutôt, le passé, c'est la cause, le principe; et l'avenir, c'est l'effet, la conséquence. L'univers se déroule sous le regard de Dieu comme une vaste déduction sans commencement ni fin, c'est-à-dire, dont il est lui-même le commencement et la fin, le premier principe et la dernière conséquence, l'alpha et l'oméga. Un tel ordre échappe à notre œil, trop faible pour apercevoir la nécessité des contingents; et, tandis qu'à notre humble raison leur déduction se dérobe, ils se montrent à notre expérience, à nos sens, dans leur succession. Qui voit les conséquences dans les principes, retient toujours les principes dans les conséquences; il voit dans le passé l'avenir, et dans l'avenir, présent pour lui, retient le passé : il possède le tout ensemble. Si je comprends les phénomènes que j'ai devant les yeux, je trouve en eux toute la série des phénomènes-principes dont ils sont les effets, et, par le même acte de mon esprit, toute la série des phénomènes-conséquences dont ils sont les causes; les uns sont encore et les autres sont déjà pour moi : tout leur passé et tout leur avenir me sont présents. Il n'y a donc pour la raison qu'un présent; aux sens appartiennent le passé et l'avenir. Comme la déduction est une succession logique, la succession chronologique est la forme sous laquelle se présente à mon expérience la déduction que ma raison ne saisit pas.

Ainsi s'explique le temps en présence de l'éternité. Ce qui n'a pas en soi le principe de son être, ce qui n'est point par soi, mais par autrui, commence : Dieu précède toutes choses, étant le principe de toutes choses. Dès que

Dieu est, les êtres sont; tous les effets sont donnés dans les causes : et comme le premier effet en cause un autre, qui en cause un troisième, sans fin, tout ce que l'expérience, faute de le voir en sa déduction, place dans une succession chronologique, est toujours : tout ce qui a été, tout ce qui sera, est. Tous les effets sont déjà dans leurs causes, et toutes les causes sont encore dans leurs effets. Le monde existe de tout temps, et il n'est pas éternel, parce qu'il se déduit dans la multiplicité des êtres et des phénomènes, et parce qu'il relève d'un principe supérieur et pour une raison plus haute que soi. Il a son commencement et il a sa fin dans l'Éternel.

Ainsi les parties constitutives de mon corps n'existent point comme telles par elles-mêmes ni pour elles-mêmes, mais par et pour la force interne qui forme le corps : force qui est avant elles et après elles, parce qu'elle est leur principe et leur fin, et qui toutefois n'est pas sans elles, parce qu'elle ne peut pas ne pas agir.

II

Quelle signification faut-il donc attacher à ces mots, le *contingent*, ou ce qui peut ne pas être, et le *nécessaire*, ou ce qui ne peut pas ne pas être ? Toutes choses ne sont-elles pas nécessaires, puisqu'elles se déduisent les unes des autres? Oui, et elles sont aussi contingentes. Le contingent est ce qui peut ne pas être, en soi : ce qui n'est point par soi; le nécessaire, ce qui est par soi. Ce qui est en vertu d'un principe autre que soi, est contingent; et de même ce qui est nécessairement en vertu d'un autre principe, si c'est par la nécessité du principe, non par celle de la chose qui en tient son être.

Causer, c'est faire que ce qui n'était pas soit. Il dit : Que

la lumière soit! Et la lumière fut. Mais faire être ce qui n'était pas, qu'est-ce autre chose que tirer du non-être l'être, et le faire sortir du néant? Plus j'ai approfondi cette grande et mystérieuse idée de la cause, plus j'ai trouvé, au fond, la création. Aussi l'homme est-il incapable de concevoir comment opère une cause. On sait qu'une chose est cause d'une autre : mais le comment, qui l'a su?

Il y a lieu de distinguer entre produire un être, ou une manière d'être. Nul ne peut donner quelque chose de l'être, que celui qui possède l'être, qui est par soi. L'être ne saurait donner l'être sans se donner lui-même, sans s'abdiquer, s'aliéner, s'anéantir en autrui : il ne donne donc pas l'être, mais quelque chose de l'être; et c'est là produire un être. Un être non plus ne donne pas son être, qui ne lui appartient pas et qu'il n'a que d'emprunt : ni l'être, qu'il n'est pas; ni quelque chose de l'être, dont l'aliénation en autrui serait son propre anéantissement. Reste qu'il produise une manière d'être, un phénomène, un changement : c'est à savoir, une nouvelle manifestation de soi. On verra que par lui-même il en est encore incapable, et que, dans le fond de toute cause seconde, se retrouve toujours la cause première, la cause unique, souveraine, absolue, la cause créatrice, la cause Dieu.

III

Tout être est une force, indivisible parce qu'elle est irréductible, — une *monade*. C'est le mot de Leibnitz, et je le lui prends. Tel est donc le caractère fondamental de la substance, d'être une monade, une force simple. Le simple est infini. Donc toute monade est infinie. Mais *il n'y a* qu'un infini : donc il n'y a qu'une monade, de la-

ıelle toutes les autres sont participées. Donc chacune
elles a l'infinité, dans la mesure où le fini la comporte :
ın réellement, mais virtuellement. Chacune est finie
ellement, virtuellement infinie : destinée à se dévelop-
r, à se dilater, à s'accroître, à grandir dans l'être, par
ı éternel progrès. Chacune est donc une manifestation
Dieu ; chacune exprime une des idées qui sont le Verbe
Dieu, et, comme l'idée en est infinie, l'exprime infini-
ent.

« La grande cause de tout ce qui est, cause unique et sou-
raine, puisque tout se rattache à elle, cause infinie,
ıisqu'elle est capable de tout ce qui peut être, et qu'elle
est donc bornée dans sa puissance causatrice que par ce
ıi ne peut pas être, c'est-à-dire par le néant, par le rien
solu, je la nomme Dieu. Tous les êtres qui en sont les
fets sont nécessairement proportionnés et en eux-mêmes
dans leur fin à une pareille cause. Si donc ils ne sont
ıs infinis absolument, parce que deux infinis absolus ne
ɔuvent être; si, dis-je, leur être actuel n'est pas infini,
ur être virtuel est infini, et leur fin infinie. Si l'effet
'une cause infinie ne peut pas être absolument infini, du
ıoins il y a quelque chose d'infini en lui : c'est son idéal,
ui est un infini relatif ; c'est sa tendance, qui le pousse
ers Dieu ; c'est sa fin, qui n'est autre que Dieu lui-même ;
'est la loi qui lui est imposée d'un progrès éternel.....

« Tout être porte en soi un idéal, qu'il atteindra, et
u'il dépassera pour atteindre plus tard un idéal supé-
ieur, qu'il dépassera encore pour atteindre encore plus
ard un autre idéal supérieur, sans jamais se reposer,
arce qu'il ne saurait se reposer qu'en Dieu. Tout être
st, en soi, c'est-à-dire dans son type absolu, une mani-
ɔstation de Dieu : mais qu'est-ce qu'une manifestation
e l'infini qui ne participerait pas, autant que cela est
ossible dans la mesure d'un être fini, de l'infini ? Le fini

possède l'infini, — non dans l'instant, mais dans le temps, — non dans la réalité, qui disparaît aussitôt qu'elle a paru, mais dans son impérissable virtualité. Il s'accroît dans son être, en demeurant fondamentalement ce qu'il est; il ne perd jamais, il gagne toujours. Le temps lui est donné, le temps illimité, pour qu'il réalise peu à peu, sans jamais l'accomplir, l'infini qu'il porte en soi. A quelque point qu'on prenne la série, elle est finie; la série entière ne l'est pas. L'idéal de l'être inférieur, c'est l'être organisé, ou l'individu: il y arrivera. L'idéal de l'être organisé, c'est l'être sensible: il y arrivera. L'idéal de l'être sensible, c'est l'être libre: il y arrivera. L'idéal de l'être libre, c'est l'être impeccable: il y arrivera. L'idéal de l'être impeccable, quel est-il? Là s'arrête l'horizon aux yeux de l'homme; le reste de la série lui échappe. Mais cet idéal, quel qu'il soit, existe, et l'être impeccable y arrivera, quand le jour en sera venu: alors même il ne sera point parvenu à l'extrémité de son éternel progrès[1].»

IV

Toute monade parcourt une série infinie de phases et comme d'existences successives plus riches, plus pleines, plus grandes, à mesure qu'elle s'approche de Dieu. Une série infinie est un indéfini qui suppose un infini substantiellement distinct, une force toute-puissante, principe et raison de la série, sans rapport avec aucun terme à l'exclusion des autres, mais avec tous ensemble et avec chacun d'eux. Terme extérieur à la série, non moins réel, plus réel même, d'une réalité qui égale toujours tout entière celle de l'éternelle série.

1. *La Religion au dix-neuvième siècle*, ch. IX.

Qu'un phénomène se produise, qu'un changement ait lieu, c'est que la monade ou l'être passe d'un état à un autre. Développement de son être, dû à la cause primordiale qui la travaille et la pousse dans toute la suite de ses progrès; dû encore à l'action des monades qui l'entourent, à l'action de l'univers sur elle: et chacun des êtres de l'univers qui agissent sur elle ne se meut ou ne change, pour agir, que par l'action de la même cause primordiale, qui est au fond de toutes les séries ensemble, et qui meut l'univers.

Le fini est ce qui existe avec des limites; l'indéfini, ce qui, pouvant être augmenté ou diminué, n'a point de limites assignables, mais n'existe pas non plus sans limites; l'infini, ce qui existe sans limites. Le fini et l'infini existent, par définition : l'un borné, d'une existence positive et négative à la fois; l'autre sans bornes, pleinement, d'une existence toute positive. L'indéfini n'existe pas; ce mot n'exprime qu'un rapport, l'idée d'une possibilité d'additions successives : c'est la grandeur prise en soi, pur attribut : toute réelle grandeur, toute chose grande, se marque par un nombre fini. Or ce que plusieurs appellent infini n'est autre que cette nécessité d'ajouter par la pensée une grandeur à une grandeur, cette impossibilité de ne pas concevoir au delà d'une grandeur une autre, au delà du visible l'invisible, et toujours : en un mot, l'impossibilité de s'arrêter dans la série des nombres. Mais qu'on prenne une grandeur ou une collection de grandeurs qui existent, elle sera limitée. L'infini n'est point cela. Il est l'être réel, qui existe sans limites, indivisible, plein, absolu.

Entendu de la sorte, l'infini existe-t-il ? Cette question se ramène à cette autre : de quelle nature est l'idée de l'infini? Est-elle une idée donnée à notre intelligence, ou produite par nous ? Si elle est produite par nous, elle

peut être fausse; si elle nous est donnée, elle est vraie, c'est-à-dire que l'esprit qui l'a reçue en affirme par là même l'objet, soit un rapport, soit un être. Si donc il a reçu celle-là, il en affirme l'objet, qui est un être. Mais l'a t-il reçue ou l'a-t-il produite? A quel signe reconnaîtrons-nous qu'une idée n'est pas notre œuvre? A cela qu'elle est irréductible. Toute idée produite, l'est, en effet, par soustraction ou par addition, comme parle M. Taine: abstraite d'une idée plus compréhensive, ou composée de plusieurs plus simples. Toute idée produite se ramène donc à une autre qui la contient, ou à plusieurs autres qu'elle résume. Celle de l'infini est la condition d'intelligibilité de celle du fini: elle ne rentre donc pas dans celle du fini, qui ne peut être comprise sans elle. Elle ne se ramène donc à aucune idée seule, ni à plusieurs idées, de choses finies, puisqu'elle est nécessaire pour que ces choses mêmes puissent être pensées. Donc elle est donnée à l'intelligence de l'homme. Donc elle est vraie. Et également celle d'indéfini; mais celle-ci n'est qu'une idée de rapport. Celle d'infini est une idée d'être, donc l'être infini existe: être plein, absolu, parfait et réel. C'est le Dieu qui est, non un Dieu qui ne soit pas, non la souveraine intelligence, la souveraine justice, le souverain amour, mais l'être qui est lui-même l'intelligent en même temps que le principe et la fin de toute intelligence; l'aimant, en même temps que le principe et la fin de tout amour; le juste, en même temps que le principe et la fin de toute justice, l'éternel Dieu vivant.

L'être, père des êtres, ne devient pas, il est. Je vois un progrès dans les choses relatives : ce progrès a son principe dans l'être absolu, infini et réel, qui est au fond de toutes choses. Ce qui devient, avant de devenir, est; il est ceci, puis il est cela; il passe de ceci à cela, et c'est là *devenir*: mais il est d'abord. Là donc est l'être, à l'origine.

Où il y a être, il y a plénitude d'être. Un être fini, qui change, qui devient, passe-t-il d'un état inférieur à un état supérieur? Si le second terme est supérieur au premier, où en est la cause? Non pas dans le premier, qui est moindre, car encore faut-il que la cause contienne l'effet. C'est donc qu'au fond de l'être qui change il y a un principe et de cet être et de l'être supérieur, et de tous les êtres de plus en plus relevés auxquels il parviendra : qu'il y a, en un mot, un être infini, principe d'une série indéfinie d'êtres finis.

Remplacer l'être qui est par la chimère de l'être qui devient, voilà une découverte dont il est juste de rendre l'honneur à Hegel. Hegel se fonde sur sa doctrine de la *synthèse des antinomies*. L'être, dit-il, pris en soi, à l'état indéterminé, pur, est identique au néant, car l'être indéterminé n'est rien : contradiction qui ne peut être résolue que par un troisième terme, lequel soit précisément l'identité des deux contraires, savoir : l'être qui n'est pas, le devenir. — On peut répondre que le devenir n'est point l'être qui n'est pas, mais le passage d'un être à un être, d'un état positif à un état positif. On peut ajouter que l'être pris en soi n'est pas l'être pris à l'état indéterminé, c'est-à-dire à l'état de néant, mais à l'état infini, absolu, plein, à l'état d'être. L'être en soi est l'être infini, mais non pas indéfini, et encore moins indéterminé. Il n'est pas identique au néant, tant s'en faut. Mais il suppose le néant, parce que la condition d'intelligibilité d'une idée est l'idée contraire. On ne peut donc entendre l'être sans entendre le néant, ni affirmer l'un sans affirmer l'autre. Qu'est-ce qu'affirmer l'être? Dire que ce qui est est. Et affirmer le néant? Dire que ce qui n'est pas n'est pas. Et ne pouvoir affirmer l'un sans affirmer l'autre? Dire que ce qui n'est pas n'est pas, précisément en vertu de la même loi que ce qui est est : là est l'identité des con-

traires, dans une raison commune qui fait que l'un entraîne l'autre, et par suite que, s'il y a être, il y a néant, et encore être-néant, être à qui manque une partie de la plénitude de l'être, être fini. S'il y a un être infini, incapable de ne pas être, qui est l'identique à soi, le nécessaire, il y a un néant infini, incapable d'être, qui est le contradictoire en soi, l'impossible, et il y a des êtres finis capables d'être ou de ne pas être, possibles, contingents, éternellement vus dans l'infini, pour être réalisés en leur lieu. Telle est la vraie *synthèse des antinomies.* Étant donné le fini où s'identifient l'être pur et le néant, le néant est donné par là même comme n'étant pas, et l'être pur comme étant. Affirmer l'être du fini, c'est affirmer l'être de l'être pur, de l'infini. Si le fini existe à titre de réalité, l'infini, qui y est impliqué, existe au même titre.

L'être indéterminé, considéré comme l'attribut fondamental des choses, est identique au néant, dit Hegel. L'erreur qui porte à voir Dieu dans l'être ainsi compris, vient d'une tendance de la science moderne, trop peu remarquée, ce nous semble. L'induction expérimentale, qui n'a rien à faire avec Dieu, croit s'élever à mesure qu'elle généralise : elle envisage les êtres par leurs caractères communs et les unit du dehors, perdant l'unité essentielle, qui réside dans l'individu, non dans l'espèce ni le genre. L'attribut n'est pas l'être, mais il caractérise l'être : l'être vaut d'autant plus, qu'il est caractérisé par un plus grand nombre d'attributs, qu'il est plus complexe, loin d'être plus simple, qu'il embrasse plus, non comme un genre embrasse des espèces ou une espèce des individus, mais par la concentration des qualités des genres inférieurs, jointes à d'autres qui lui soient propres, par
ode, veux-je dire, selon lequel c'est l'animal qui est
u éminemment dans l'homme, et non l'homme

dans l'animal : en sorte que l'excellence des êtres ne doit pas se mesurer à leur extension, mais à leur compréhension, et que le souverain être doit être d'extension nulle, de compréhension infinie. Il concentre éminemment en soi toutes les espèces d'êtres avec toutes leurs qualités, jointes à d'autres particulières; par là, il est parfait et unique. Il est, non le suprême genre, mais le suprême individu.

D'où il suit encore que la méthode vulgairement employée pour déterminer les attributs de Dieu est la bonne. Dieu est, pour l'homme, l'idéal de l'homme. Pris en lui-même, il est encore l'idéal de l'homme, comme il est l'idéal de tous les êtres. C'est une grande faiblesse de craindre l'anthropomorphisme, et de réduire l'Être aux qualités de la pierre inerte, aux propriétés les moins déterminées, les plus vagues, les plus nulles, de la matière aveugle, de peur de lui accorder les qualités de l'homme. L'anthropomorphisme consiste à le borner à n'être que l'idéal de l'homme, quand il est aussi celui des plus sublimes comme des moindres êtres, et qu'il possède en outre des attributs incommunicables, qui ne peuvent être qu'à lui seul. Que Dieu soit, que Dieu soit réel, avec la pleine conscience de son être, que Dieu soit toute puissance, toute intelligence, tout amour, c'est ce dont ne doutera point quiconque entend qu'il est l'Être : non l'être indéterminé, vide, attribut général des êtres, mais l'Être déterminé, plein, à qui ne saurait faire défaut aucune façon possible d'être, l'Être pur, l'Être absolu.

Cette idée de l'infini, du parfait, de l'Être absolu, n'est pas une idée de raison, puisqu'elle n'est pas idée de rapport, mais d'être. Elle est donc une perception, c'est un sens qui nous la donne : un sens de l'âme, qui a pour objet Dieu, comme nos sens externes ont pour objet ce monde visible. Qu'un tel sens ait besoin, pour voir son

objet, que les sens externes voient aussi le leur, qu'est-ce que cela prouve, sinon que tout s'enchaîne dans l'être humain, comme dans toutes les œuvres, toujours parfaites, de Dieu? L'affirmation de Dieu est un acte de foi, comme l'affirmation du monde. Foi légitime, parce qu'elle est invincible. Où est-il, celui qui nie Dieu? A moins que le sens de l'âme lui fasse défaut! Je crois à Dieu comme je crois aux corps qui m'environnent, comme je crois à mon propre être. « De toute éternité Dieu est, Dieu est parfait, Dieu est heureux, Dieu est un. L'impie demande: Pourquoi Dieu est-il? Je lui réponds : Pourquoi ne serait-il pas? Est-ce à cause qu'il est parfait, et la perfection est-elle un obstacle à l'être? Erreur insensée! Au contraire, la perfection est la raison d'être. Pourquoi l'imparfait serait-il, et le parfait ne serait-il pas? C'est-à-dire, pourquoi ce qui tient plus du néant serait-il, et que ce qui n'en tient rien du tout ne serait pas? Qu'appelle-t-on parfait? Un être à qui rien ne manque. Qu'appelle-t-on imparfait? Un être à qui quelque chose manque. Pourquoi l'être à qui rien ne manque ne serait-il pas plutôt que l'être à qui quelque chose manque? D'où vient que quelque chose est, et qu'il ne se peut pas faire que le rien soit, si ce n'est parce que l'être vaut mieux que le rien, et que le rien ne peut pas prévaloir sur l'être, ni empêcher l'être d'être? Qui peut donc empêcher que Dieu ne soit, et pourquoi le néant de Dieu, que l'impie veut imaginer dans son cœur insensé, pourquoi, dis-je, ce néant de Dieu l'emporterait-il sur l'être de Dieu? Et vaut-il mieux que Dieu ne soit pas que d'être? O Dieu! On se perd dans un si grand aveuglement. L'impie se perd dans le néant de Dieu, qu'il veut préférer à l'être de Dieu; et lui-même, cet impie, ne songe pas à se demander à lui-même : pourquoi il est? Mon âme, âme raisonnable, mais dont la raison est si faible, pourquoi veux-tu être, et que

Dieu ne soit pas? Hélas! vaux-tu mieux que Dieu? Ame faible, âme ignorante, âme dévoyée, pleine d'erreur et d'incertitude dans ton intelligence, pleine dans ta volonté de faiblesse, d'égarement, de corruption, de mauvais désirs, faut-il que tu sois, et que la certitude, la compréhension, la pleine connaissance de la vérité et l'amour immuable de la justice et de la droiture ne soit pas[1]! »

Voilà Dieu. Le voilà sans preuve, mais avec une fusion de toutes les preuves ensemble. Le voilà dans un cri de l'âme, tel que l'homme l'affirme, tel que le chante, emporté par son enthousiasme et devenu poëte, l'orateur chrétien.

V

Le progrès va du général au particulier. L'être sans détermination, comme la substance sans modes, est un néant. Plus un attribut convient à un grand nombre d'êtres, moins il caractérise les êtres : un être est plus élevé à mesure qu'il est caractérisé par plus d'attributs, et moins généraux. Le plus élevé a des attributs qui lui sont propres et qu'il ne partage avec nul autre, mais où se réunissent tous les attributs de tous les autres êtres : unique et universel. On ramène les êtres à l'unité par l'abstraction, qui en élimine tour à tour, l'un après l'autre, chaque attribut distinctif, pour n'en voir que les attributs communs, et enfin le seul attribut commun à tous : mais c'est à l'unité intrinsèque des êtres, ombre pour laquelle on laisse leur véritable, leur intrinsèque et substantielle unité. Où est l'unité du genre organique, par exemple, qui comprend les espèces plante, animal, homme? Dans

1. Bossuet, *Élévations sur les mystères*, 1re semaine.

l'homme, parce qu'il est plante, animal, et homme : il est le type, bien plus, il est l'objet concret de l'idée du genre. Où est l'unité du genre être, la suprême unité des choses? En l'être qui est l'objet concret de cette idée, en Dieu. Il est contenu dans toutes choses et il contient toutes choses, sans être aucune de ces choses. Ainsi l'homme, unité du genre organique, est contenu dans tout organisé, type, principe et raison de tout ce qui lui est inférieur; et il contient tout organisé : il est plante, il est animal, sans être aucune plante ni aucun animal, ni proprement plante ou animal; il les contient d'une manière éminente.

La nature va de l'inférieur au supérieur : tel est l'ordre du mouvement vital, et tel est aussi pour nous l'ordre de la connaissance. Mais si le supérieur a sa racine, son origine ou son point de départ dans l'inférieur, il n'y a pas son principe et sa raison, je veux dire sa cause ni sa fin; si les termes successifs de la série s'engendrent les uns les autres, celui qui précède engendrant celui qui suit, l'inférieur le supérieur, ce n'est point par une force causatrice qui lui soit propre, car le moins ne saurait contenir le plus, mais en vertu d'une loi générale émanée d'une cause première, universelle et unique, qui domine le tout. L'homme sort de l'animal, mais il en est la fin : il est la raison et par suite le principe de l'animal. Principe et raison, cause et fin secondes : un premier principe et une dernière raison, une dernière fin et une première cause, seule cause efficiente du tout, meut l'Univers. A mesure qu'on s'élève dans l'échelle des genres, on les trouve de moins en moins extensifs, de plus en plus compréhensifs; c'est-à-dire qu'ils comprennent moins d'individus, mais des individus plus déterminés dans leur être, plus complexes, plus vivants, jusqu'à Dieu, genre à part, qui n'est qu'un seul individu, et qui égale l'être même.

VI

Il faut considérer dans un être trois éléments : le moi, le non-moi, et l'union de ces deux contraires en un seul être. Le moi est le principe fondamental, la force propre, la monade, substance de l'être; le non-moi, le groupe ou l'ensemble des forces autres que lui, qui s'opposent à lui pour le déterminer en le limitant. Le moi virtuellement infini, mais incapable de se manifester, de se produire au dehors, de vivre, sinon par cette opposition même avec le non-moi fini qui le limite; le lien des deux, la prise de possession du non-moi par le moi, c'est la connaissance qu'a le moi de lui-même ainsi déterminé, c'est l'être en tant qu'il s'affirme, c'est la personne.

La monade attire une autre monade, de même degré, de qualité contraire : elle marque son être par l'action qu'elle exerce sur l'autre et par la résistance qu'elle en éprouve; elle se manifeste, elle s'exprime par l'autre; mais comme l'autre est une force égale qui s'oppose à elle, elles ne se peuvent identifier, elles ne s'unissent que pour un temps. D'ailleurs la monade est destinée à exprimer tour à tour, par une suite de manifestations sans fin, son être inépuisable. Infinie qu'elle est dans son fond, elle a toutes les qualités, toutes les vertus, toutes les gloires en puissance; elle est susceptible de toutes les manières d'être, à l'infini; et comme elle ne peut se manifester en ses qualités, s'affirmer en ses manières d'être, que par son union avec d'autres monades, elle s'unit tour à tour avec toutes celles de l'univers. Chacune a donc tour à tour toutes les qualités de toutes les autres, mais à son point de vue propre, car chacune diffère de toutes les autres essentielle-

ment, pour en différer substantiellement : sans quoi elles ne seraient pas plusieurs, mais une seule, une seule essence, une seule substance, un seul être. Chacune est un point de vue particulier et fini de l'être infini : chacune est donc finie par le point de vue qui la constitue distincte des autres, infinie par l'être qu'elle contient et qu'elle porte en soi. C'est pourquoi elle a toutes les qualités de l'être, vie, amour, intelligence, en germes qu'elle développe par son union successive avec les autres ; et, à mesure qu'elle aura gagné une des qualités de l'être, elle ne la perdra plus.

A l'origine donc, elle attire une autre monade, d'un caractère contraire au sien : car elle n'a pas besoin du semblable, mais plutôt du contraire, pour se compléter, pour établir en soi l'autre pôle de son être. Elle en prend le caractère, et lui communique le sien. De sorte qu'elle s'affirme par son opposition avec son contraire, lequel est elle-même, puisqu'il est caractérisé par une qualité qu'il ne fait que développer en elle, mais qui s'y trouvait déjà ; puisqu'il en prend aussi le caractère, par la réciprocité d'action : les deux sont un, jusqu'à ce que, chacun d'eux s'étant développé en la qualité de l'autre, ils s'échappent l'un à l'autre. La monade alors, la force primitive, ayant grandi, unit à soi, pour exprimer son être nouveau, une monade nouvelle et supérieure ; ou plusieurs dont l'ensemble l'égale elle-même : peu à peu elle groupe autour d'elle, elle s'assimile, elle organise tout un système. Ce système est le corps qui la manifeste. L'âme se fait son corps : non qu'elle en crée les éléments, mais elle crée le tout par où elle s'exprime, elle meut, par l'attraction qu'elle exerce, les monades constitutives du système qui parle son être. Elle s'élève, égalant tour à tour de sa force unique les systèmes de plus en plus forts, de plus en plus *riches*, de plus en plus complexes qu'elle se façonne, à une

conscience de plus en plus pleine de soi : jusqu'au terme où elle aura une entière conscience de son être infini, et qu'elle atteindra dans l'éternité, je veux dire qu'elle n'atteindra point. Quand Hegel nous expose la doctrine de son dieu qui devient toujours et qui n'est jamais, c'est la doctrine de l'homme qu'il nous expose sans y prendre garde : il est vrai de l'âme, et de toute monade créée, qu'elle est un dieu qui devient; mais de ces dieux-là il y en a autant que d'êtres, et ils supposent tous, comme principe de leur être, un seul et même Dieu, l'éternel Dieu qui est.

VII

Telle est donc l'âme, et tel est le corps. L'âme est ce qui a conscience de soi, le corps est l'autre, le contraire uni à elle pour la déterminer et l'exprimer en son être fini. Telle est la matière. Elle est ce qui tombe sous les sens : l'être qui connaît se connaît soi-même par autre chose qu'il connaît en lui, le moi par le non-moi ; c'est le non-moi qu'il connaît par le sens, et ainsi l'esprit est le moi, et la matière le non-moi. Tout être est pour soi-même esprit, et pour autrui matière ; nous ne percevons rien hors de nous que matière, et les esprits mêmes, dès qu'ils entrent en communication avec nous, revêtent pour nous un caractère matériel. La matière leur est nécessaire, et pour se connaître, et pour être connus. On les distingue de la matière qui les enveloppe, de même qu'on distingue l'idée du mot ou du signe dont elle se revêt ; mais, de même que l'idée n'est pas manifestée sans le mot, l'esprit sans la matière demeure inaperçu. Et comme l'homme, qui ne pense que des rapports, ne perçoit aussi que des étendues, la matière est pour nous l'étendue ou la multiplicité simultanée des monades. Et comme enfin

l'esprit est ce qui a conscience de soi, la matière est l'agrégat de monades non encore parvenues à la conscience d'elles-mêmes.

Toute monade, en effet, étant une force, est un esprit, soit en puissance, soit en acte. Car qui dit une force dit un principe d'activité; toute action a un objet et un but, une fin en rapport avec le principe : la fin d'une action peut être ignorée de l'agent, quand celui-ci n'est que l'instrument d'un autre d'où part l'action, mais elle ne peut l'être de l'agent d'où part l'action : et ainsi qui dit principe d'activité dit principe d'intelligence. Si nous avons peine à concevoir l'intelligence chez les animaux, quoique nous en ayons des signes manifestes, nous la concevons plus difficilement encore chez les êtres inférieurs. Mais nous entendons une intelligence incapable de se replier sur soi, inconsciente encore. Peut-être est-elle celle même des animaux, peut-être la conscience ne commence-t-elle à s'éveiller que dans l'homme.

L'esprit et la matière ne diffèrent que selon le point de vue d'où on les envisage. La monade encore inconsciente est l'élément de la matière, un jour elle sera esprit. La monade prise en soi, à part des autres sur lesquelles elle agit et qui agissent sur elle, est esprit en puissance ou en acte; un agrégat de monades est matière. La monade enfin est esprit pour elle-même, en tant qu'elle a conscience de soi, matière ou élément de matière pour toute autre, en tant que son rapport avec celles qui l'entourent lui permet d'être perçue.

Le lien de l'âme et du corps n'est plus difficile à comprendre entre substances qui sont au fond de même nature. Qu'on se figure une monade attirant à soi une autre qui en entraîne beaucoup d'autres avec elle, ou plusieurs autres dont chacune en attire d'autres encore : une foule de monades groupées autour de diverses monades sous-

centrales, subordonnées entre elles, et toutes ensemble à la monade centrale qui est l'âme. L'âme n'agit ainsi directement que sur un certain nombre de monades, centres inférieurs, qui agissent sur d'autres à leur tour. Elle est présente de la sorte à toutes les monades constitutives du corps, mais par l'intermédiaire de ce centre, et c'est pourquoi elle n'a pas conscience de tout ce qui se passe en son propre corps; mais les monades sous-centrales ont conscience de ce qui échappe à l'âme. Le corps est un composé d'organes qui vivent à la fois, et d'une vie commune, sous la direction suprême de l'âme, et d'une vie propre, chacun selon sa fonction: le poumon respire, l'estomac digère, le foie sécrète la bile, etc., et non l'âme; chaque organe est un animal ayant son âme, mais âme subordonnée à la grande âme rectrice de tout l'organisme humain. L'âme, agissant sur ces âmes inférieures, en subit aussi l'action; et de cette action et de cette opposition réciproque résulte la vie.

Moins sont importantes les monades qui entrent dans l'attraction de l'être humain, moins elles y séjournent: elles lui donnent tout ce qu'elles ont à lui donner, bien peu de chose chacune, et lui prennent aussi le peu qu'elles en peuvent prendre; et elles s'en vont, élevées d'un degré, s'associer ailleurs à de nouvelles monades, jusqu'à ce qu'elles arrivent, par la suite des âges, à la conscience d'elles-mêmes. Les monades centrales, âmes des organes du corps, tant que dure la vie de ces organes, ne se retirent pas: leur retraite entraînerait, avec la mort des organes, la mort du corps. Un jour vient enfin où la société se dissout: les âmes inférieures, ayant pris chacune à sa manière les caractères de l'âme rectrice, s'en vont pour de nouvelles destinées; et l'âme rectrice, ayant pris aussi les caractères de ces âmes inférieures, s'en va de son côté, pour s'épanouir ailleurs, selon qu'elle est montée dans

l'être : et c'est celle-ci qui pour nous est le moi. Comme elle a déjà, chez l'homme, la conscience de son être, c'est là une qualité que désormais elle ne saurait perdre, non plus qu'aucune de celles qu'elle a conquises, et elle conserve désormais l'éternel souvenir de ce qu'elle fut.

Le corps et l'âme sont donc les deux pôles de l'être humain. Les monades extérieures agissent sur le corps, qui agit sur elles : sensibilité, mouvement ; et le corps agit sur l'âme, qui agit sur lui : intelligence, volonté. Le corps étant un animal, ou une association d'organes qui sont des animaux, a sa vie dans la vie de l'être : de là une sensibilité que ne suit pas l'intelligence dans l'âme inattentive, et de là un mouvement où l'âme n'a point de part ; comme il arrive que le corps sent quelquefois sans que l'âme pense, et se meut quelquefois, par suite de ses propres instincts, sans que l'âme ait voulu ; d'autres fois, c'est l'âme qui pense sans que le corps ait senti, ou qui veut sans qu'il se meuve. Tel est le jeu complet de la vie de l'être, que la sensibilité du corps passe à l'âme en intelligence ; que l'âme à son tour veuille, et que le corps se meuve pour lui obéir.

VIII

On a vu comment la sensibilité a son origine dans le corps : elle est l'attraction, 1° entre l'âme et les monades centrales du corps ; 2° entre celles-ci et les monades inférieures qu'elles organisent pour les besoins de l'être : entre l'âme donc et le monde externe par l'intermédiaire du corps. On a vu comment elle est plaisir ou peine, et comment elle est intelligence dans la conscience qu'en a l'âme. Toute affection, toute modification de l'âme en relève : ainsi en relèvent les sens, en tant qu'ils sont des

modifications de certaines monades du corps auxquelles est présente l'âme, et, par suite, des affections toutes passives, toutes subjectives, toutes personnelles de celle-ci; en tant que par eux elle connaît les objets, ils relèvent de l'intelligence.

L'âme, dans le pouvoir qu'elle a d'agir et dans la pensée de ce qu'il lui convient de faire, décide librement de sa conduite. Je dis librement, car elle est principe d'action, elle se détermine elle-même, elle se résout selon son gré. On objecte l'influence des motifs qui la déterminent. Alors même qu'il serait vrai qu'elle suit toujours le motif le plus considérable à ses yeux, le plus influent sur elle dans la situation où elle se trouve quand elle veut agir, il n'en serait pas moins vrai qu'elle le suit de son propre gré, et qu'elle se détermine elle-même pour ce qu'elle juge ou imagine meilleur; il n'en serait pas moins vrai qu'elle est autonome, puisqu'elle est principe d'action : donc elle est libre, donc elle est responsable de ce qu'elle a voulu. On objecte enfin l'ordre de l'univers, où des lois rigoureuses gouvernent tout, où les contingents sont nécessaires par leur rapport aux principes dont ils sont les conséquences, où le temps n'est que la suite logique et inflexible des choses. Mais qu'est-ce qui est libre en l'âme? est-ce l'acte qu'elle produit? Non, c'est la résolution qu'elle prend. Elle veut : ceci la regarde seule. Quoi qu'elle veuille, tant que l'acte ne suit pas sa volonté, elle n'altère rien hors d'elle, elle ne change rien à l'ordre du monde. Mais agit-elle selon qu'elle veut? Elle cherche à agir, elle s'efforce, action tout intérieure, et qui ne se produit pas toujours au dehors. Son effort n'aboutit pas toujours. Je veux mouvoir mon bras : mon bras est-il mu? Oui, bien souvent; bien souvent aussi il a été mu sans que je l'eusse voulu, et il ne l'a pas été après que je l'avais voulu. Certes, il ne faudrait pas répondre qu'un mouve-

ment de mon corps importe peu à l'univers; le moindre geste involontaire qui m'échappe n'est-il pas une cause toute-puissante ou de troubles ou de progrès pour des mondes entiers d'infiniment petits? Mais ce geste est prévu dans l'ordre éternel des choses, et il ne tombe pas un seul cheveu de ma tête sans la permission de Dieu. Il m'est arrivé de me mouvoir, de marcher, d'aller, d'agir, en rêve : mon âme avait voulu, mon corps n'avait pas quitté l'immobilité du sommeil. Et, soit dans le sommeil, soit dans la veille, combien il m'échappe de mouvements que je ne veux pas, que je n'aperçois même pas! Ceux que je veux et qui se produisent à ma volonté se produiraient de même si je ne les voulais pas, puisqu'ils sont nécessaires. Il faut qu'une mère périsse de la main de son fils; il le faut, pour des raisons que nous ignorons, car nous ignorons beaucoup de choses, mais nous savons très-certainement qu'il n'y a pas de hasard : que se passe-t-il? Le fils veut cet acte, dont il ignore, que dis-je? dont il doit ignorer la nécessité, car il ne lui appartient pas de le commettre; il le veut donc en son âme criminelle, et il frappe sa mère: il est parricide. Ou bien, il ne le veut pas, ayant l'âme bonne, et il la frappe néanmoins dans un accès de délire: il est fou. Parricide ou fou, il est coupable, ou il n'est que malheureux : mais ce qui devait être a été. Et la fatalité n'a rien ôté à son libre arbitre, ni amoindri pour lui le devoir.

IX

Il me semble que si l'on m'accorde que les éléments de la nature sont des forces, on ne peut me refuser toute la théorie qui s'ensuit; et il me semble qu'on ne peut pas me refuser qu'ils soient des forces. On n'en doute plus depuis

Leibnitz. On me croira sans peine si j'ajoute que Leibnitz me paraît être, de tous les philosophes, celui qui s'est le plus approché de la vérité en matière de métaphysique. Il y a pourtant entre sa théorie des monades et celle que j'ai essayé d'exposer une essentielle différence, que voici : ses monades n'agissent que sur elles-mêmes, selon une loi de développement infini, jusqu'à reproduire peu à peu en elles tout l'univers; par là, chacune d'elles connaît peu à peu toutes choses, sans que les choses agissent sur elle, ni elle sur les choses; il y a accord entre elle et ce qui l'entoure, par la similitude du développement des unes et des autres; toutes celles qui en sont au même point de leur développement interne s'accordent entre elles, quoique étrangères les unes aux autres, mais grâce à cette *harmonie préétablie*. Ce n'est pas ici le lieu de relever les défauts d'une telle conception : de demander comment chacune de ces monades, solitaire parmi la foule, sait si elle s'accorde avec les autres, ou même s'il y en a d'autres ; de s'enquérir où est, dans ce développement interne progressif, régulier, fatal, de chaque monade, la place du libre vouloir. Dans notre conception, les monades se développent aussi progressivement, mais non régulièrement ni fatalement; elles avancent plus ou moins, selon qu'elles ont su agir; elles méritent le bonheur, ou elles se rendent elles-mêmes malheureuses jusqu'à ce que de nouveaux efforts les ramènent à leur progrès naturel. Mais surtout elles ne se développent que selon qu'elles agissent au dehors et que le dehors agit sur elles. C'est le fondement même de notre système, que la nécessité du non-moi pour l'existence consciente et manifeste du moi, que l'identification dans l'opposition de deux termes contraires pour produire la vie.

CHAPITRE VI

DE LA MÉTHODE ABSOLUE

1. Du jeu de l'intelligence humaine. La mémoire. L'imagination. — 2. La raison instinctive et la raison analytique. Qu'il faut ramener toute certitude à la certitude rationnelle. — 3. Que nous sommes incapables de comprendre le rapport de l'infini au fini. — 4. Mais non de le connaître. Où il faut chercher la vraie méthode. — 5. Loi de l'identité des termes contraires. — 6. En quoi elle ressemble au système de la *synthèse des antinomes* de Hegel, et en quoi elle en diffère.

I

Il est aisé de comprendre, après tout ce qui précède, le jeu de l'intelligence humaine. L'action du dehors sur l'âme en est le point de départ : une *impression* produite sur l'organisme, la conscience de cette impression, dite *sensation*, bientôt l'idée de la sensation, dite *perception matérielle ;* j'entends l'idée intelligente, dont l'âme se rend compte, qui enferme un jugement implicite, qui suppose les concepts de la raison pure, laquelle à son tour ne s'éveille en nous qu'à l'occasion de la parole de l'homme.

L'intelligence commence donc à une perception. Dans la perception, il y a trois éléments : la présence du corps qui la produit, la conscience de cette présence, l'idée produite; l'impression, la sensation, la conception. La sensation est le lien des deux autres, le non-moi mobile dans le moi immuable; l'impression passe, la conception

demeure. Produite par le moi lui-même, à l'aide des purs concepts, et à l'occasion d'une impression externe, elle participe de la simplicité et de l'identité du moi abstrait. En tant qu'être identique, il n'y a pour moi ni passé ni avenir, mais un éternel présent; en tant que les phénomènes de conscience, multiples et successifs, me sont nécessaires pour que j'aie conscience de mon être, d'une part sans eux je ne me connaîtrais point, et, comme conscience, je ne serais rien; d'autre part je me connais quand ils ont lieu, *présent;* je me suis connu quand d'autres ont eu lieu, — ils ne sont plus comme phénomènes, *passé* anéanti, et ils restent dans l'éternel présent de ma propre identité, *passé* rappelé ou fait *présent* par la mémoire. Or la perception, occasion de l'idée, m'a donné, avec l'idée, la conscience de moi-même, en déterminant cette conscience de telle ou telle sorte : l'impression fugitive s'est évanouie, reste l'idée dans l'identité du moi. Le moi persévère dans son être déterminé par la perception qui le mesure.

Ainsi chaque perception laisse dans l'âme une indélébile trace. L'âme néanmoins n'a pas la conscience présente de toutes les idées qui sont en elle : comme elle est toujours occupée d'une idée, l'idée qui l'occupe lui dérobe la vue des autres; mais elle les retrouve toujours prêtes à lui répondre. Retrouve-t-elle, avec une de ces idées, la sensation qui la lui donna? Elle se souvient. Ceci est la mémoire, qui n'est point l'identité du moi, mais la conscience et la conséquence logique de cette identité. Le souvenir est-il vague? Se souvient-elle de l'idée, sans se rappeler la sensation qui la lui donna? C'est une réminiscence.

Mais les idées que les perceptions laissent dans l'âme soutiennent ensemble une foule de rapports : ces rapports sont d'autres idées, qui demeurent indélébiles comme les

premières, également endormies et prêtes au réveil. Ces autres idées soutiennent ensemble et avec les premières une foule d'autres rapports, qui sont de nouvelles idées, et qui donnent lieu à de nouveaux rapports, sans fin : et les idées s'accroissent en moi, et mon être, qu'elles déterminent, s'accroît avec elles. Je pense : l'idée qui m'occupe ne m'est compréhensible que dans son rapport avec une autre idée ; celle-ci, qui dort en moi, s'éveille au contact de la première, accourt, et devient l'idée qui m'occupe ; comme elle ne m'est aussi compréhensible que dans son rapport avec une autre, elle attire cette autre qui est dans moi, qui m'occupe à son tour, et qui en attire une autre, selon une chaîne qui n'a de commencement que là où je l'ai prise ni de fin que là où je l'abandonne. Et pendant que l'idée qui m'occupe me fait perdre la conscience des autres, toutefois, dans ce travail même de l'association des idées, elles croissent, augmentent l'arsenal des matériaux de ma pensée future, et agrandissent mon être. Elles sont toutes en moi, sans que j'y songe ; les premières, qui ne sont que la trace plus ou moins effacée de perceptions antérieures, en forment, avec leurs innombrables rapports, une foule d'autres, qui se rattachent toujours à des perceptions, quoique de très-loin et par de très-longues chaînes.

La faculté d'associer les idées est l'imagination. Elle résulte de l'action du moi sur les matériaux primitifs qui lui viennent du monde. La première perception, idée qui implique un jugement, est déjà un acte de l'esprit. Plus l'âme est active, plus elle combine d'idées ; et elle est d'autant plus active, qu'elle a plus d'être, ou une sensibilité plus vaste, plus de perceptions, un organisme plus subtil qui lui permet de s'unir à un non-moi plus ample. Puisqu'elle travaille, — pour faire, par d'autres combinaisons, *d'autres* idées, — sur des idées présentes en elle, elle agit

sur une sorte de mémoire secrète ; et l'on a plus d'imagination, selon qu'on a plus de cette mémoire. Un homme à qui l'on attribue plus de mémoire que d'imagination, s'il a peu d'imagination, a peu de la mémoire dont je parle : mais parce qu'il a peu combiné, ayant peu de réaction sur l'action faible du non-moi, on retrouve plus présente dans ses paroles la trace des perceptions antérieures, et l'on ne remarque en lui que la mémoire. Et si chez un autre on remarque plutôt l'imagination, c'est de même qu'ayant beaucoup combiné il met plus du sien dans sa parole, où l'on ne retrouve presque point la trace plus lointaine des perceptions antérieures.

Moi donc je produis la multitude des idées complexes qui nourrissent mon entendement ; j'en suis l'architecte ; elles sont mon œuvre, monde immense que je déroule à mon usage, que je crée à ma fantaisie. On peut dire que l'imagination, révélation merveilleuse de l'âme, est une faculté créatrice. Elle ne crée toutefois que sur des éléments qui lui viennent d'abord de la perception, on l'a vu ; et comme toute idée demeure en nous, ses éléments croissent chaque jour. Le vieillard en a plus que le jeune homme ; mais, l'organisme s'affaiblissant chez lui, il a moins de force pour les réveiller de leur sommeil, pour les associer, pour les combiner au gré d'une volonté plus molle : lorsqu'un nouvel organisme lui aura permis une activité nouvelle, il les retrouvera, — car nul ne se perd, ni pour le bien, ni pour le mal, — dans son être supérieur à l'être de l'homme.

Si une cause quelconque m'ôte la conscience de la présence des objets qui m'entourent, je vis dans mes idées, et, faute de pouvoir les comparer avec les perceptions, accoutumé d'ailleurs à n'être point sans des perceptions dont je porte en moi l'indélébile et vague souvenir, je prends pour des perceptions mes propres idées, j'en fais

des réalités externes : tel serait le songe, tels divers délires, diverses folies; tels tous les cas où la perception manque, tous ceux encore où l'idée est si forte que la perception, dont on n'a plus la conscience, manque vraiment, avec l'équilibre des deux forces qui agissent ensemble, le monde et l'âme. J'ajoute la rêverie, la méditation, si ce n'est que celui qui médite ou qui rêve, dès qu'il est rappelé à la perception de ce qui l'environne, se reconnaît aussitôt : peut-être ne perd-il jamais, dans la rêverie même, la conscience de son état.

II

L'imagination peut se déployer sans que la volonté y intervienne. Ceci est proprement rêver. Le rêveur laisse les idées s'attirer au hasard, et former d'elles-mêmes une chaîne capricieuse, dont il regarde les tours et les retours, ne la dirigeant pas, la suivant de l'œil, la livrant au gré des fantasques rapports qu'inspire le site, l'heure, un ciel triste, un doux crépuscule, un soir qui tombe. Peu à peu il néglige de se parler ses idées, car le soin de parler trouble encore la paresse d'une si molle extase; il perd la conscience du spectacle qu'il porte en soi, et il sommeille dans sa rêverie.

Le penseur, comme le rêveur, travaille avec l'imagination, mais la tient sous la main d'une volonté toujours sûre. Il ne laisse pas flotter ses idées à tout vent; il a déterminé le genre de rapports qu'il veut fixer entre elles, et, comme l'idée qui l'occupe en appelle plusieurs autres, il les rejette toutes, sauf une qui soutient avec la présente le rapport qu'il veut : non qu'il le crée, mais il le choisit; et c'est lui qui forme la chaîne. Ainsi arrive-t-il jusqu'à produire des œuvres.

Le guide auquel un penseur cherche à soumettre l'imagination, c'est la raison. Celle-ci ne se rend pas toujours compte d'elle-même , et il n'y a guère que les philosophes qui pèsent leurs jugements dans la balance du vrai, quitte à se tromper presque toujours. Les simples, dans leur conduite, n'obéissent pas à une étude exacte de ce qui est juste, mais à une sorte de sentiment moral, qu'ils appellent leur conscience, et qui leur inspire parfois une sainteté plus haute qu'aux philosophes tout leur savoir. D'ailleurs la raison analytique sait-elle encore bien ce qui est juste? Le concept du juste appartient à la raison : c'est un instinct rationnel, ce sentiment moral qui parle dans le cœur des bonnes gens et de tous les hommes. Le juge qui dirige les poëtes, n'est-ce pas aussi un instinct rationnel appelé goût, puisque le concept du beau appartient à la raison? Et ne voit-on pas des âmes d'élite qui sentent profondément une vérité dont la démonstration leur échappe! C'est là encore un instinct rationnel, intuition sublime, impression de la vérité sur un esprit qui saute les intermédiaires ou qui ne les aperçoit pas, la foi enfin, non plus à l'humanité, mais à la vérité, mais à Dieu : don céleste que Dieu fait aux cœurs purs, dit l'Église, — car une vie bien réglée, ordonnant tout notre être, nous rend plus aptes pour le vrai. Cette raison instinctive, primesautière, tout ensemble clairvoyante et aveugle, est-elle un guide assuré? Est-elle certaine, comme la raison qui se rend compte?

Oui, si les jugements qu'elle prononce sont ceux du genre humain. Car alors, ce n'est plus la raison d'un homme, c'est la raison de l'homme qui parle. L'individu qui formule un des jugements de l'homme n'est plus individu, mais membre de l'humanité; il promulgue ou répète un des oracles de l'humanité, dont il sent la vérité, sans qu'il puisse en rendre compte Un homme peut

se tromper, l'homme ne se trompe pas. Sa raison n'est pas la raison d'un homme; elle n'est pas, dis-je, une raison, mais la raison : la raison est faite pour le vrai. L'erreur pour elle est l'accident, non l'essence; elle est des hommes, non de l'homme. Ceci est le sens commun, infaillible en soi. L'effort de la philosophie consiste à démontrer pour le sens privé les vérités du sens commun, et à en faire, avec le temps, des théorèmes d'une science exacte.

Si les jugements d'une raison instinctive ne sont pas universels, ils ne sont plus que des jugements du sens privé, et, quelle que puisse être la force de vérité que ceux qui les affirment y croient sentir, il faut les démontrer, non les imposer; il faut les ramener à la méthode des philosophes, à la raison analytique, à la règle. Foi ou fanatisme, tous les croyants qui prennent pour l'évidence la flamme du zèle dont ils sont dévorés, ne sentent-ils pas la vérité en eux? Peut-être beaucoup la possèdent-ils : ne les croyez pas néanmoins, qu'ils ne la démontrent. Citez-les au tribunal de la raison, mais de la raison qui raisonne; elle les jugera. Et qu'elle juge encore vos propres convictions, si vous en avez qui ne soient pas des jugements du sens commun, ni des jugements établis par elle.

Point d'autre principe de la certitude, que l'évidence d'une première proposition dont la contradictoire serait contradictoire en soi : ainsi la certitude du sens privé, ramenée aux nécessités du langage, rentre dans celle du sens commun. Que toutes les propositions soient contenues l'une dans l'autre, de sorte qu'on ne puisse nier la seconde sans nier la première, ni la troisième sans la seconde, et toujours suivant une inflexible chaîne : telle est la certitude rationnelle; tel est le raisonnement qui *démontre*.

Il y a une certitude expérimentale, qui ne raisonne pas, qui affirme ; qui ne démontre pas, qui montre : celle de la conscience, condition de la raison ; celle des perceptions, condition de la conscience, et extension de la conscience même, on peut le dire, puisque le moi connaît et lui-même et ce qui n'est pas lui comme les deux termes de l'amour, dans l'amour ; celle du témoignage des hommes, lorsque les témoins ne sont ni trompés ni trompeurs, puisque je suis dans eux, puisque leur expérience est la mienne en tant qu'ils ne me trompent pas, et, en tant qu'ils ne sont pas trompés, la mienne dans les conditions où elle est sûre. Ainsi connais je mon histoire, celle des choses, celle des hommes.

Cette triple certitude expérimentale relève de la rationnelle, parce qu'elle est démontrée. Elle en diffère, parce qu'elle ne démontre pas. Aussi me semble-t-il qu'on ne devrait pas nommer jugements les affirmations qui en dérivent ; je les appellerais plutôt des propositions historiques, auxquelles on n'appliquerait pas ce que j'ai dit des jugements : que les deux termes se contiennent l'un l'autre ; que tout jugement non contradictoire est vrai, etc. Cela est exact, et applicable à toutes les propositions, car toutes sont des jugements ; mais, jusqu'à ce qu'on le puisse vérifier, cela ne doit s'entendre que des vérités démontrées, non des vérités montrées, de celles qui s'appuient sur la certitude rationnelle, non de celles que donne au hasard la certitude expérimentale. Comment établir, en effet, qu'une proposition historique n'est pas contradictoire ? La plus vraisemblable peut contredire, par l'enchaînement des vérités, une vérité que j'ignore. Que si j'arrive à saisir cet enchaînement, elle devient pour moi jugement, et conforme aux règles décrites. Lorsque la raison sera parvenue à démontrer ce que montre l'expérience (car tout s'enchaîne, et rien n'est que

ce qui doit être), alors, les propositions historiques étant jugements, l'expérience demeurera pour confirmer les opérations de la raison, comme on vérifie des chiffres.

Qu'on me permette de remarquer, pour terminer, le rôle de la volonté dans l'intelligence. Elle s'y nomme attention, et y joue un grand rôle : c'est par elle que le moi s'empare des idées qui dorment en lui, et qui, s'il ne les saisissait d'un acte libre, seraient nulles pour lui ; c'est par elle que l'esprit se ramasse en quelque sorte sur un point, le presse, le creuse jusqu'au fond ; c'est elle qui rejette ceci, appelle cela, quelquefois des plus impénétrables retraites de l'âme, qui choisit enfin, mais selon que la raison l'éclaire.

Le mérite est dans la volonté, sans doute. Que doit donc faire une volonté juste? Écarter de l'esprit toutes les passions, même les plus nobles, qui l'obscurcissent, et le pousser dans l'étude toujours plus profonde du vrai. Une volonté qui se mettrait à la place de la raison, lui imposant, de sa propre autorité, la vérité mal évidente, fermerait l'œil qui seul peut voir la vérité pour se la façonner au gré d'un caprice étrange. L'être qui fait cela fait le crime de Satan : il assiége le trône de Dieu. Il exalte sa volonté propre, qui est lui-même, pour humilier sa raison, qui est Dieu en lui. Il humilie sa raison : mais devant quoi ? Devant sa volonté, qui affirme avant que sa raison ait vu, ou peut-être contrairement à ce que sa raison a vu. Il humilie ce qu'il a de plus divin devant ce qu'il a de plus humain : non pas soi devant Dieu, mais Dieu devant soi. Celui qui sacrifie la raison pour croire, au lieu de croire selon la raison, celui-là se glorifie d'être humble ? Ne vous y laissez pas surprendre : cet humble s'élève et domine le vrai ; il règne sur l'Éternel. O trois fois impie, s'il n'est cent fois fou ! O œuvre *d'orgueil*, mais d'un orgueil sans bornes, qui se dérobe,

par sa hauteur, à la conscience de ces superbes agenouillés !

III

J'ai fait voir que, si le raisonnement se compose de jugements et le jugement d'idées, l'idée à son tour implique le jugement, — car l'esprit, pour l'entendre, la distingue des autres par comparaison ; et le jugement le raisonnement, — car, en affirmant que deux idées se conviennent, il affirme pourquoi : ce pourquoi de la convenance de deux idées en est le moyen terme : qu'on l'exprime, voilà trois termes, et un raisonnement explicite ; qu'on ne l'exprime pas, il n'est pas explicite, mais il est, entendu par l'esprit, alors même qu'il n'est pas formulé, alors même qu'il est comme caché dans un entendement qui ne s'en rend pas compte. Qu'on me donne l'idée seule, j'en déduis toute l'intelligence.

Une intelligence parfaite, dira-t-on, n'a pas besoin de raisonner. D'accord ; qu'est-ce à dire ? Qu'elle n'a pas besoin de se formuler le moyen terme, voilà tout. Et le jugement non plus n'est pas formulé chez elle ; car elle ne se met pas à examiner l'un après l'autre un sujet et un attribut pour comprendre qu'ils se conviennent. Est-ce à dire qu'elle ne juge pas ? Est-ce à dire qu'elle n'ait des idées, lesquelles ne sont point sans le jugement qu'elles supposent ? Est-ce à dire qu'elle ne saisisse pas de rapports ? Mais elle les saisit tous au contraire, et leur pourquoi, et immédiatement ; et cette instantanéité de compréhension, privilége d'une parfaite intelligence, ne fait pas que le jugement ni le raisonnement lui manquent, mais qu'elle ne les exprime pas à part, que pour elle tous ensemble, avec l'idée, ne sont qu'un.

D'ailleurs, la parfaite intelligence n'étant qu'un attribut du souverain Être, cause suprême de tout ce qui est, il connaît tous les êtres et leurs rapports en lui-même comme dans leur cause : nous ne connaissons que hors de nous, dans l'impression qu'ils produisent sur nous, des rapports que nous n'avons pas faits : il ne faut donc pas arguer de l'intelligence divine, qui ne peut, en aucune sorte, être comparée à la nôtre.

Que ces trois moments de la pensée ne soient qu'un dans la perfection de l'intelligence infinie, ou que, dans l'imperfection de la nôtre, ils se distinguent et se séparent, ils ne s'impliquent pas moins. Aussi n'est-ce pas un simple fait d'observation interne que, dans notre pensée, il y ait ces trois choses et rien de plus : rigoureusement, dans toute pensée, il y a et il ne peut y avoir que ces trois choses. Elles sont nécessaires l'une à l'autre, donc il y a ces trois choses; et il n'y a que ces trois choses, car elles enferment tout : l'une exprimant les êtres ou les manières d'être, l'autre leurs rapports, et la troisième le pourquoi de ces rapports.

Toute la science est là; le fond de la science est dans le pourquoi des rapports, dans le moyen terme. Les principes rationnels, bien qu'ils ne nous soient connus qu'à l'occasion de l'expérience qui les éveille en nous, enferment le pourquoi du rapport des idées dont ils affirment la convenance nécessaire; et les phénomènes ont leur pourquoi, leur raison d'être, leur moyen terme dans les principes rationnels, puisqu'ils ne nous sont compréhensibles que par eux. Pour tout ce qui n'est pas principe rationnel ou phénomène directement observé, il faut démontrer, c'est-à-dire formuler le pourquoi des rapports.

La démonstration, quant à sa forme, qui est le syllogisme, fait toujours voir le petit terme dans le moyen et *le moyen* dans le grand, d'où l'on conclut que le petit est

dans le grand, ou que le grand doit être affirmé du petit. Le moyen a donc plus d'extension que le petit et plus de compréhension que le grand : le grand n'a qu'extension par rapport aux deux autres; et le petit, par rapport aux deux autres, n'a que compréhension. Le moyen est à la fois moins extensif que le grand, plus que le petit; moins compréhensif que le petit, plus que le grand. Il égale les deux extrêmes, et les enferme en quelque sorte tous deux : c'est une véritable proportion à moyenne proportionnelle : le produit du moyen par le moyen égale celui des extrêmes; ou le produit de la compréhension par l'extension du moyen égale celui de la compréhension du petit par l'extension du grand. Mais cela est tout extérieur, et ne touche que la forme. Cela conclut, puisque cela montre qu'une idée doit être affirmée d'une autre, contenant cette autre à l'aide d'un moyen terme : mais cela ne donne pas le pourquoi de l'affirmation.

Quant au fond, la démonstration est de deux sortes : indirecte, ou directe.

La démonstration indirecte, autrement dite par l'absurde, contraint l'esprit sans l'éclairer : elle ne laisse pas même entrevoir le pourquoi de la conclusion, puisqu'elle ne prouve une chose que par l'absurdité de toute autre, et non point par quelque rapport de cette chose avec un principe établi.

La démonstration directe est meilleure; elle entrevoit le pourquoi de la conclusion. Du moins est-elle positive.

Une véritable démonstration philosophique ne se contenterait pas de faire voir à l'aide d'un terme moyen que le petit est contenu dans le grand : elle dirait pourquoi. Elle poserait entre le principe et la conséquence un rapport de cause à effet; et le moyen terme serait celui qui montrerait précisément la conséquence contenue dans le principe comme l'effet dans la cause.

On comprend quel en serait le prix : si elle pouvait être, on pourrait avec elle édifier la science. Mais peut-elle être? Et d'abord, est-elle? — Laissons la démonstration par l'absurde, qui évidemment est impropre à cela. La démonstration directe, même ordinaire, semble répondre à un pourquoi : c'est à un faux pourquoi qu'elle répond; elle n'invoque pour cause qu'un fait plus général induit de faits particuliers analogues à ceux qu'on en déduit; elle dit : Cela est pour moins parce que cela est pour plus; cela est, parce que cela est. Je ne parle pas du cas où elle travaille dans la sphère des abstractions pures, mais où elle cherche à rendre compte des êtres réels.

Si le moyen terme exprimé dans le raisonnement ne dit pas le pourquoi de l'affirmation, moins encore le moyen terme sous-entendu dans les jugements d'évidence immédiate. On sait qu'il y est, mais non quel il est. On sait même où il est, et voilà ce qui donne le désespoir de jamais connaître ce qu'il est. S'agit-il des concepts ou des principes de l'entendement? Il est dans ces principes; il est plutôt dans leur source, dans leur raison d'être, dans l'infini d'où ils émanent : car, bien qu'ils ne s'éveillent en nous qu'à l'occasion de l'expérience, l'expérience ne les fait ni ne les explique, mais ils expliquent l'expérience au contraire, et la font, si je peux le dire, puisqu'elle n'est compréhensible que par eux. Et, cela étant, s'agit-il de propositions empiriques, c'est encore dans les principes de l'entendement, c'est encore dans l'infini qu'il est. Or, comme ces principes ne s'éveillent chez nous qu'à l'occasion de l'expérience, le moyen terme, implicite en eux, exprime le rapport d'un principe à des phénomènes, et il est dans le principe : le rapport de l'infini au fini, et il est dans l'infini. Comme d'autre part l'expérience ne nous est compréhensible que grâce aux principes, le moyen implicite dans l'affirmation d'un fait exprime tou-

jours le rapport de l'infini au fini, et il est dans l'infini. Devient-il explicite, comme dans le raisonnement, ce ne doit être que pour marquer le rapport des principes aux phénomènes, c'est-à-dire toujours de l'infini au fini, et toujours il est dans l'infini, et il n'est pas ailleurs. En Dieu seul se trouve la raison d'être de tout ce qui est.

Qu'est-ce donc, à le bien considérer, que ce moyen terme qui cherche à comprendre la cause? il n'est pas le nôtre, qui est contenu dans l'attribut, c'est-à-dire dans l'effet, tandis que l'effet est contenu dans la cause, et le grand terme dans le moyen, ce qui est l'inverse. Il est vrai que cet inverse a lieu pour la compréhension, et que le rapport de cause à effet est moins un rapport d'extension ou de quantité que de compréhension ou de manière d'être. Mais le nôtre ne marque qu'un rapport de fait général à fait particulier, de phénomène à phénomène, non de principe rationnel à phénomène. — Ce moyen terme, qu'est-il donc? Le rapport de l'infini au fini. Et ce rapport, où est-il? Dans l'infini. Donc il faudrait, pour le trouver, pénétrer la nature de l'infini, l'essence de Dieu: alors seulement on connaîtrait les causes dans la cause suprême; alors deviendrait possible cette philosophie que rêva l'Allemagne, et qu'elle osa définir « la science de l'Absolu. »

Quelques philosophes rattachent le moyen terme au fini: ils tombent dans l'empirisme, et finalement dans la contradiction; car nous avons demontré qu'il n'est pas là. D'autres, à l'infini: mais, faute de pouvoir l'y saisir, et trop peu sages pour suspendre l'essor d'une recherche téméraire, ils se perdent dans l'idéalisme; ou ils s'arrêtent dans l'infini, ou ils en descendent à tout hasard, sans lier ni expliquer rien. D'autres enfin, à l'infini et au fini tout ensemble, qui pour eux ne sont qu'un: ils s'engloutissent dans un panthéisme ténébreux, brouillant, confondant

tout, et érigeant en principe de logique la contradiction, que chacun fuit comme l'erreur même. Ceux-là, qui sont le plus loin de la vérité, s'en rapprochent aussi le plus, on va le voir : ils sont à cette dernière limite où les extrémités se touchent.

IV

Ces considérations apportent de nouvelles preuves à l'appui de ce qui a été avancé, que la cause nous est inaccessible en soi, et que, pour connaître ce qu'est une cause, il nous faudrait connaître la cause souveraine, comprendre Dieu. En conclurai-je, comme plusieurs, que la recherche des causes est chimérique ? Qu'il faut se borner à déterminer des quantités, des groupes, des classes ? Non. Car si Dieu n'est pas compris de nous, il nous est connu ; il nous l'est par le monde, c'est-à-dire l'être par le non-être, l'absolu par le relatif, la substance par le mode, la cause par l'effet, le nécessaire par le contingent, l'un par le multiple : série conséquente (j'ai montré que l'être pur est l'absolu, la substance, la cause, le nécessaire, l'un, et que tout cela s'enchaîne), série conséquente de concepts à deux termes, dont il est si juste de dire que le second ne nous est compréhensible que par le premier, qu'il ne nous apparaît que dans un mélange des deux, le second dans le premier et le premier dans le second : l'être et le non-être unis dans le fini, union d'être et de néant, être où de l'être manque ; le relatif, absolu par la loi qui le détermine ; le mode, substance ; l'effet, cause ; le contingent, nécessaire ; le multiple, un. De là suit qu'il nous est donné de connaître, sans le connaître en lui-même, mais dans le second, le premier terme de chaque concept, et des êtres réels, dont les concepts ne sont que l'intelligi-

bilité pour nous : non ce qu'est l'être, mais ce qui est être ; non ce qu'est la substance, mais ce qui est substance ; quelle est la cause, non ce qu'elle est.

A produit B, qui produit C, qui produit D,... qui produit S. Voilà une suite de causes et d'effets : A est effet d'une cause supérieure, à laquelle je ne remonte pas, S est cause d'un effet inférieur, auquel non plus je n'ai pas besoin de descendre, pour m'expliquer ce queje considère ; les intermédiaires, B, C, D,... sont chacun effet par rapport au terme qui précède, cause par rapport au terme qui suit, jusqu'à ce que j'arrive à S, que je m'explique de la sorte. Comment se fait-il que telle cause produise tel effet ? Je l'ignore, et toutefois je m'explique ce que j'ai voulu savoir, comme je m'expliquerais le jeu d'une machine : une force, eau, vapeur, pesanteur, première cause au delà de laquelle je ne remonte point, meut, d'une façon déterminée, dans un sens déterminé, un rouage qui en meut un autre dans un autre sens, d'une autre façon, — et ainsi de suite, jusqu'à produire l'effet dont je cherche à me rendre compte. Quand j'ai bien vu tout cela, j'ai compris l'effet, j'en sais la cause ; et, lorsque je sais ce qui est cause, je sais ce qui est substance, ce qui est être, si un être est simple ou complexe, s'il ne dépend que de lui-même, ou d'autres dont l'action lui soit nécessaire, — sans que je sache ce qu'est la cause dans sa nature intime, ni la substance, ni l'être. La cause en soi, je ne la comprends pas, je la connais ; l'effet en soi, je ne le comprends pas, je le connais ; le rapport de la cause à l'effet, lorsque je le connais, je le comprends, — ou plutôt, connaître cela, c'est ce que j'appelle comprendre.

S'en tenir à la connaissance des principes de l'entendement pur, ce n'est pas comprendre, c'est connaître ; s'en tenir à la connaissance des faits, quels qu'ils soient, qui ne relèvent que de l'observation pure, ce n'est pas

comprendre, c'est connaître : accorder les faits avec les principes, sans comprendre les faits ni les principes, mais de manière à connaître les principes par la connaissance des faits, ou le rapport des uns aux autres, c'est comprendre. Comprendre, pour nous, c'est connaître le rapport des principes aux faits, de l'infini au fini.

Nous sommes incapables de comprendre ce rapport, mais non de le connaître : car, bien qu'il soit dans l'infini, nous connaissons l'infini, si nous ne le comprenons pas. — De là résulte la part de vérité qui explique l'erreur des diverses écoles. Comme il est dans l'infini, les idéalistes ont eu raison de le voir là. Comme il nous est connu par le fini, comme il y est en un sens, impliqué par l'être du fini, les matérialistes ont eu raison de le voir là. Comme il est dans l'union des deux, non en ce qui les distingue et les fait contraires, mais en ce qu'ils ont de commun, qui est l'être positif, comme pour nous le fini est impliqué par l'infini et l'infini par le fini, l'infini et le fini étant de deux façons différentes l'un dans l'autre, les panthéistes ont eu raison de le voir dans l'unité des deux, et de la sorte ils ont le plus approché de la vérité, — à force de s'en éloigner, pourrais-je dire : car, si chaque école a eu raison, chacune a erré, sous un autre point de vue ; et l'école des panthéistes est celle qui a le plus erré. Chacune a erré, en ce qu'elle n'a pas su voir que l'homme ne peut pas comprendre, mais connaître seulement, le rapport de l'infini au fini ; et que la connaissance de ce rapport, soit en général, soit surtout dans les applications de tel principe à tel phénomène, de telle cause à tel effet, de tel être à telle manière d'être, est l'intelligence même, pour l'homme. De là suit que, faute de le comprendre, l'idéalisme et le matérialisme, chacun d'un point de vue opposé, en ont nié l'un des deux termes, laissant l'autre mille fois plus inintelligible par cette négation ;

et le panthéisme a cru faire un coup de maître de les confondre, n'en faisant qu'un seul, supprimant le rapport, qui n'était donc plus à expliquer, mais ne levant une telle difficulté que par un postulat qui renverse toute logique : que les contraires sont une même chose, que deux affirmations contraires ne diffèrent en rien l'une de l'autre, que le contradictoire est le vrai !

Le moyen terme sera donc pour nous dans le rapport, non pas compris, mais connu, non pas ce qu'il est, mais quel il est, de l'infini au fini : de la raison à l'expérience, des principes aux phénomènes, des concepts aux êtres réels. C'est tellement là qu'il faut le voir, que c'est là que le cherche, à vrai dire, tout travail de la pensée humaine : l'induction cherche la loi, ou l'unité dans la variété des choses ; la déduction part de la loi, de l'unité trouvée, pour en descendre à quelqu'une des choses que cette unité embrasse. C'est donc dans le rapport de l'un au multiple que naturellement, comme cela doit être, la pensée humaine cherche le moyen terme.

Mais est-ce dans le rapport essentiel ? Est-ce l'unité, ou un caractère d'unité, que permet d'apercevoir cette induction qu'on nous enseigne, et qui est encore le seul appui d'une déduction légitime ?

On voit un multiple, on en cherche l'unité. J'ai déjà montré que tous nos concepts s'enchaînent, les seconds termes entre eux, et les premiers entre eux : c'est un multiple que l'on voit, on ne voit aussi qu'un effet, on ne voit que des modes d'un être contingent et relatif ; donc l'unité de ce multiple en serait la nécessité, la cause, la substance, ce qu'il y a d'absolu, ce qu'il y a d'être en lui. Le rapport entre les deux termes de l'un quelconque de nos concepts, doit s'accorder, s'il est véritable, avec le rapport des deux termes de tous les autres ; s'il s'accorde avec le rapport des deux termes d'un seul autre, c'est

assez pour qu'on le sache véritable : car on tient la chaîne, quand on tient l'enchaînement de deux anneaux, — et aussi quand on ne tient qu'un seul anneau ; mais, si l'on n'en aperçoit pas l'enchaînement avec un autre, on n'est point sûr de tenir un anneau plutôt qu'autre chose. Je veux dire qu'il suffit, pour qu'on soit sûr d'avoir le véritable rapport des deux termes d'un concept, que l'on en connaisse le lien avec le rapport des deux termes d'un autre ; mais qu'on n'est pas sûr de l'avoir, quand on ne connaît pas ce lien : quand on ne tient qu'un rapport, on ne le tient peut-être pas.

Il n'en serait pas ainsi, si l'on connaissait le premier des deux termes en lui-même : qui connaîtrait la cause en soi, par exemple, y connaîtrait l'effet, et très-certainement. Mais qui ne connaît que l'effet, réduit à en deviner, ou mieux à en imaginer la cause, peut rencontrer bien ou mal, au hasard. Et quant à la déterminer par une succession constante de deux phénomènes, ce n'est point travailler sur le concept de la cause, mais sur celui de temps, qui rentre dans celui de quantité.

Or c'est bien sur celui de quantité qu'il faut travailler ; c'est bien l'unité qu'il faut chercher, car nous ne voyons toutes choses que diverses au sein de l'espace et du temps. Mais il faut trouver l'unité véritable, rapport de l'un au multiple, c'est-à-dire des deux termes du concept d'unité, qui doit s'accorder avec le rapport des deux termes d'un autre concept, pour s'accorder avec le rapport des deux termes de tous, pour être le rapport même de l'infini au fini. Il faut donc chercher, non pas seulement l'unité, mais un autre rapport avec celui-là, qui le contienne, et qui ne fasse avec lui qu'un seul rapport.

Lequel, puisqu'ils ne sont tous accessibles que par celui-là ?

Mais celui-là même nous est accessible dans un autre.

dans le rapport du nécessaire au contingent. Car une chose qui n'est point nécessaire de soi l'est comme conséquence d'un principe posé : ce rapport, qui est le concept de la nécessité, est aussi celui de l'unité, puisque la conséquence est contenue dans le principe ; et il ne nous est accessible que par le rapport de l'un au divers, ou de l'universel au particulier, puisque c'est cela même qui fait la nécessité de la conséquence, qu'elle est contenue dans le principe : la nécessité et l'unité s'accordent ; nous connaissons la nécessité par l'unité, et l'unité dans la nécessité. Ainsi se réalise le concept supérieur de la vérité, par l'intime accord de deux concepts, qui nous est un garant de l'accord de tous les autres.

Il faut donc chercher l'unité, comme on le fait ; mais il faut la chercher dans la nécessité. Qui tiendra l'unité nécessaire, tiendra la véritable, et du même coup la cause, la substance, l'essence même de l'être déterminé, pénétré, saisi. Or l'induction, telle qu'on nous l'a décrite, donne-t-elle cette unité nécessaire ? Non, puisqu'elle manque de certitude ; puisque d'ailleurs, arrivât-elle à des résultats sûrs, elle les montre, elle ne les démontre point. De là vient qu'on s'élève par elle du particulier au général, des objets à un caractère qui leur est commun ; mais que ce caractère commun à plusieurs objets, qui peut en être l'unité sans doute, peut n'être aussi qu'une factice unité, tout extérieure, impuissante à nous rien apprendre sur l'être même de ce qui est. Et comme la déduction, j'entends la déduction appliquée à la réalité des choses, n'a pas d'autre point de départ qu'une généralité qui n'est pas l'unité nécessaire, la conséquence que donne cette généralité par voie d'unité nécessaire n'exprime l'unité nécessaire que vis-à-vis d'elle, qui ne l'exprime pas vis-à-vis des choses dont on veut résoudre le problème. En sorte que, par l'insuffisance de l'induction,

la déduction, assise sur un faux appui, manque elle-même à ce qu'elle doit être.

Il faut créer une autre induction, infaillible dans sa marche comme la déduction l'est dans la sienne; qui parte de la conséquence donnée pour en conclure le principe qu'elle implique nécessairement, comme la déduction part du principe donné pour en conclure la conséquence qu'il contient nécessairement : en sorte qu'on ne puisse nier le principe sans nier la conséquence qui l'implique, comme on ne peut nier la conséquence sans nier le principe qui la contient. Une telle induction doit faire, en sens contraire, ce que fait la déduction, qui cherche la nécessité, mais qui la trouve par l'unité des termes: inversement, l'induction trouvera l'unité par la nécessité des termes. A implique B, parce que d'une certaine façon il est le même que B; et il est le même que B, parce qu'il ne peut pas être sans B, parce que nier B c'est nier A: en B donc est la raison d'être, donc la cause, donc l'être substantiel, l'essence de A. Une série de termes qui s'unissent dans une telle nécessité que l'un sans l'autre ne saurait être, qui s'enchaînent l'un à l'autre par une dépendance nécessaire, se produisent ou s'engendrent l'un l'autre; et tandis qu'on ne cherche que leur unité, si on la trouve par leur nécessité, cette nécessaire unité manifeste indirectement, mais certainement, la cause, avec l'être substantiel que la cause implique. L'induction telle que je la veux, que j'ai quelquefois appelée méthode d'implication, est une rigoureuse méthode d'engendrement, un infaillible calcul pour atteindre la loi, mais la loi intime, fatale, absolue, d'un être donné.

V

Donc tout le problème se réduit à ceci: décrire une méthode qui donne l'unité, mais l'unité nécessaire; le lien du fait ou de l'être qui est le point de départ avec un autre fait ou un autre être, et de cet autre avec un autre, jusqu'au bout, — mais lien tel qu'il marque entre les termes liés une identité qu'on ne puisse nier sans tomber dans la contradiction.

Or, étant donné une idée quelconque, quelle idée lui est nécessairement identique, de telle sorte que l'idée donnée soit inintelligible sans elle?

Nulle ne lui est identique, et toutes le sont. Les idées, comme les êtres et les manières d'être qu'elles représentent, sont semblables et diverses. Si diverses qu'elles soient, elles sont semblables en quelque chose; il n'y a point, dans le système des êtres, de contraires absolus: ils se contrediraient, et l'affirmation de l'un serait la négation de l'autre. Les plus contraires ne le sont donc que par plusieurs de leurs prédicats; affirmer de deux êtres des prédicats contraires, c'est en effet nier de l'un ceux qu'on affirme de l'autre, et réciproquement; mais ils se ressemblent par le reste, sans quoi ce ne serait plus nier de l'un des prédicats qu'on affirme de l'autre, mais nier tout l'être de l'un quand on affirme celui de l'autre, ce qui est contre l'hypothèse: ils ont, ne fût-ce que l'être même, un point commun, et en cela ils sont identiques. D'autre part, si semblables que soient les idées, elles sont diverses en quelque chose; il n'y a point, dans le système des êtres, d'identiques absolus: ils se confondraient, et l'affirmation des deux serait l'affirmation d'un seul. Les

plus identiques ne le sont donc aussi que par plusieurs de leurs prédicats; affirmer de deux êtres des prédicats identiques, c'est en effet les affirmer de l'un en les affirmant de l'autre; mais ils diffèrent par le reste, sans quoi ce ne serait plus affirmer de l'un des prédicats qu'on affirme de l'autre, mais affirmer le même être de l'un et de l'autre, c'est-à-dire, lorsqu'on affirme deux êtres, en affirmer un seul, ce qui est contradictoire: ils se distinguent, et en cela ils sont contraires.

Si pareilles qu'on imagine deux feuilles d'un même arbre, elles diffèrent au moins en ce qu'elles n'occupent pas le même espace; par cela seul que la différence de lieu les distingue, l'espace que l'une occupe est nié de l'autre, et réciproquement : c'est l'impénétrabilité, laquelle résulte de la contrariété des choses en tant qu'elles ne se confondent pas.

« Deux idées différentes sont contraires, puisqu'elles se nient, en ce qui les distingue; mais elles sont identiques en ce qu'elles ont de commun. » (Ch. II, 5.)

Toutes les idées sont donc, encore une fois, semblables et diverses : toutes contraires les unes aux autres par quelque endroit, et par quelque endroit identiques. Déterminer cette identité, c'est déterminer l'unité, la nécessité par suite, et par suite la cause, la substance, l'être qui est en elles. Par où elles sont identiques, qui affirme l'une affirme l'autre; elles sont donc nécessaires l'une à l'autre, et quelle que soit la route qui conduise à établir entre plusieurs un lien d'unité, ce lien d'unité est un lien de nécessité par lui-même.

Voilà ce qui donne quelque valeur à cette méthode expérimentale si célèbre : elle montre dans les objets divers un caractère d'unité, qui en est une nécessité ou une implication réciproque. Mais elle ne montre que *l'unité*, non la nécessité; on sait, par ce qui précède,

que tout lien d'unité est un lien de nécessité : on ne voit point, par la méthode expérimentale, la nécessité dans l'unité qu'on voit.

Nulle expérience ne saurait donner la nécessité des choses : car l'expérience les montre telles qu'elles sont avec leurs prédicats visibles, semblables et diverses, simples faits qu'elle n'explique pas. Il n'en faut donc pas chercher la nécessité dans l'unité, mais l'unité dans la nécessité, comme il a été dit. La véritable méthode, qui cherche la nécessité ou l'engendrement des choses, ne procédera donc point par observation, mais par raison pure. Il lui suffira d'une donnée pour appliquer la raison : un seul fait, donnée expérimentale, servira de base au système. Méthode toute rationnelle : pareille à la déduction, mais renversée; induction transcendante, qui tire le principe de la conséquence aussi rigoureusement que la conséquence elle-même se tire du principe.

Une telle méthode est possible, puisque toutes choses s'impliquent. Que je tienne donc l'idée d'une seule chose, si je connais la loi d'implication des idées, j'en conclurai l'idée impliquée par celle que je tiens; et de cette seconde une troisième, et de la troisième une quatrième, et toujours, toutes se supposant, toutes donc s'engendrant inversement l'une l'autre. D'un fait d'où je pars, je conclus sa raison d'être, sa cause, fait supérieur; je remonte aux principes avec non moins de certitude que j'en pourrais descendre; je préviens l'observation, qui n'aura plus d'autre rôle à jouer que de vérifier mes calculs, comme une éclipse de soleil confirme l'astronomie qui l'a prédite; je détermine des vérités qui échappent à l'expérience humaine, et, avec les siècles pour raisonner assez, qu'on me donne l'être d'un caillou, je bâtis l'univers.

J'ai fait voir ailleurs qu'il est aisé de retrouver dans une idée complexe celles qui la composent, pourvu que

l'on connaisse leur loi de formation. J'ai dit que presque toutes sont complexes ; on doit comprendre désormais que toutes le sont, d'une ou d'autre sorte, puisqu'il n'en est pas une qui n'implique toutes les autres. Chaque idée enferme la série des jugements qui définissent et qui affirment toutes les idées qu'elle contient ; et, comme elle contient les idées de toutes choses, elle enferme toute la série des jugements vrais. Elle ne les enferme que plus ou moins visibles ou cachés ; beaucoup y sont enfoncés, et ne peuvent être aperçus qu'à travers beaucoup d'autres ; suivant l'idée d'où l'on part, on trouve d'abord ceux-ci ou ceux-là, et l'ordre change : mais qui sonderait l'abîme d'une seule idée, les trouverait tous, les uns sous les autres, sans fin,

Comme l'onde sous l'onde en une mer sans fond [1].

Or, le principe constitutif de la raison, d'où résulte la nécessité logique, est un principe d'unité : tant l'unité et la nécessité s'accordent dans l'être des choses ! Ce qui est est, ce qui n'est pas n'est pas ; et lorsqu'on dit d'une chose qu'elle n'est pas, on ne peut dire qu'elle est, ou qu'elle n'est pas lorsqu'on dit qu'elle est : le même, sous le même rapport, ne peut point tout ensemble être et n'être pas. Identité des termes, signe de vérité nécessaire, d'où se tire la contradiction des termes comme signe d'erreur nécessaire : puisque toutes choses s'impliquent et s'engendrent l'une l'autre, il n'y a point d'autre vérité que la vérité nécessaire ; tout ce qui n'est point vérité nécessaire est erreur, erreur donc tout ce qui n'est pas identité, et vérité tout ce qui n'est pas contradiction : la non-identité est contradiction, la non-contradiction identité. Et ainsi un autre point de vue nous ramène au critérium

1. V. Hugo, *Feuilles d'automne*.

de certitude déjà posé dès le commencement de cette recherche.

On a vu que la raison, considérée en soi, est une suite de concepts à deux termes contraires et corrélatifs, négatifs l'un de l'autre et unis dans un accord qui est l'intelligibilité ou la vérité même : contraires également vrais ou faux, puisque l'un implique l'autre, et qui ne sont donc pas tout contraires, puisque, si cela était, la vérité de l'un serait la fausseté de l'autre, et la fausseté de l'un la vérité de l'autre, ce qui contredit le point de départ; ils ne sont donc pas, dis-je, tout contraires, mais ils s'unissent par quelque endroit, qui est l'identité dans leur contrariété, d'où résulte l'intelligibilité pour nous.

On a vu que le jugement, unissant deux termes divers, sépare ce qu'ils ont de commun, qui devient identité, de ce qui les distingue, qui devient contrariété : en sorte que son essence est de dégager l'identité de la contrariété des termes.

Il suit de ces deux remarques, déjà faites ailleurs (ch. II, 5) et mises en réserve, que l'unité nécessaire, loi de la série génératrice, c'est l'identité dans la contrariété des termes. Car la seconde remarque prouve que telle est l'essence du jugement ou de la pensée; et la première, que telle est, non plus seulement la pensée, intelligence en acte, mais l'intelligence possible, mais l'intelligibilité même. Aussi la seconde pourrait-elle se déduire de la première; elle y rentre, elle la manifeste : et de chacune des deux considérée à part, ou des deux ensemble considérées comme une, résulte la même loi.

On les retrouve dans une application directe, pour peu qu'on examine l'idée même qu'on tient, quelle qu'elle soit : elle est entendue, donc affirmée, pour ainsi parler, dans son propre être, distinguée de toute autre, opposée à ce qui n'est pas elle, qui la détermine et la limite; elle

est A, distincte de quoi, si ce n'est de non-A? Et elle n'est affirmable que distincte, A par non-A, non-A par A. D'où, A étant, non-A est aussi : ce qui veut dire que l'affirmation explicite d'une idée est l'affirmation implicite de l'idée contraire, laquelle a donc quelque chose de commun avec elle, puisqu'elle est comprise en elle, et l'on a fait voir qu'il n'y a point de contraires parfaits, ni d'idées si diverses qu'elles ne conservent quelque chose d'identique : il y a donc quelque chose d'identique dans les deux contraires A et non-A, et cette unité, qu'engendre directement l'engendrement direct de deux termes qui s'affirment l'un l'autre et qu'elle résout, qui est donc et qui ne peut pas ne pas être, puisque l'être donné de l'un des termes implique l'être de l'autre, double être dont elle est le rapport, n'est-elle point la nécessaire unité que je cherche?

Les deux termes qui s'opposent de la sorte se nomment, chez les Allemands, *antinomies;* le terme donné, d'où l'on part, est la *thèse*, le contraire l'*antithèse*, et *synthèse* l'accord des deux en un. J'emprunte cette langue, parce qu'elle évite la fastidieuse répétition de circonlocutions vagues. La véritable unité, par où se révèle la nécessité, la cause, la substance, l'essence de l'être, c'est la synthèse des antinomies.

Je retrouve en cela le sceau indélébile, et toujours visible, de la raison : l'affirmation simultanée du fini et de l'infini, et leur rapport. Comme il se trouve dans chacun des concepts de l'entendement pur, qui ne sont que les hautes généralités de l'esprit humain, il se retrouve dans cette loi de la logique humaine. La thèse est le fini, l'être donné, déterminé, distinct; l'antithèse est l'infini, l'être indéterminé, ou qui n'est déterminé du moins que comme négatif de l'autre, — tout autre être, et l'être même, l'être *des êtres,* qui n'est pas l'être de la thèse en tant que celui-

ci est fini, et qui l'est en tant qu'il est l'être des êtres, de cet être donc comme de tous, qu'il contient tous les êtres et qu'il est contenu dans tous, contenant donc cet être et contenu dans cet être : donc l'être de la thèse et l'être de l'antithèse s'unissent dans leurs profondeurs, et s'embrassent par une synthèse plus large, qui est toujours le rapport de l'infini au fini.

Mais il faut déterminer l'être de l'antithèse. Il ne suffit pas de voir que ce que l'on considère prouve autre chose, il faut voir quelle autre chose : il faut partir de ce que l'on connaît pour atteindre à de nouvelles connaissances, qui donnent une connaissance plus précise et plus positive, par les rapports qu'elles soutiennent avec lui, du point même connu posé en principe, de la thèse.

Comment déterminer l'antithèse ? — On détermine ce qui n'est pas déterminé par ce qui l'est, l'antithèse par la thèse.

Soit toujours A la thèse. Non-A est ce qui n'est pas A, même ce qui le contient et le dépasse, qui ne l'est pas dans sa limite, qui ensemble l'est et ne l'est pas ; non-A est tout. Mais A n'affirme point non-A tout entier ; il n'en affirme que ce qui lui est identique. Par la simple affirmation de A, non-A est affirmé, mais indéterminé : il est déterminé par son rapport avec A. Ce rapport est l'unité même, qui seule rend légitime l'affirmation réciproque des contraires ; car il y a dans les contraires, comme dans tous les êtres distincts, contraires ou semblables, un point commun, et qui affirme une chose affirme ce qui est identique à cette chose : cela va de soi. Les deux termes d'un rapport connu, le rapport se détermine aisément ; et aussi l'autre terme, l'un des deux connu et leur rapport : deux sur trois connus font connaître le troisième, qui résulte par une invincible dépendance des deux. Ici donc, on affirme d'abord une chose, A, la thèse ;

on la connaît, et l'on connaît le rapport de ce terme avec l'autre, non-A : et non-A se détermine de la sorte. Le rapport étant l'unité, il faut chercher en A que l'on connaît quelque caractère qui puisse lui être commun avec non-A. Comme il en est ainsi de tous les caractères de A, choisissez le principal, vous déterminez l'antithèse: elle n'est point tout ce qui n'est pas A, mais tout ce qui, sans être A, retient le caractère principal de A, je veux dire tous les autres objets de la même espèce ; que par ce caractère commun on unisse A et non-A, l'un et l'autre devenus identiques, on détermine l'espèce dans laquelle ils se confondent en même temps qu'ils s'en détachent par leur contrariété réciproque. Qu'est-ce donc que l'espèce, si ce n'est l'identité, je dis identité réelle, et non abstraite, d'un positif et d'un négatif qui s'attirent? Et qu'est-il besoin, pour la déterminer, d'observer en outre du point de départ, le seul qu'on soit obligé d'emprunter à l'expérience, puisque ce point de départ une fois connu contient en lui-même la détermination de quelque chose qui n'est pas lui, et la détermination de son espèce, ou sa propre classification? Il contient bien plus encore, on va le voir. L'espèce n'est-elle pas un terme nouveau, lequel à son tour sera la thèse et déterminera par soi-même quelque chose, un autre terme contraire et identique, qui rentre avec lui, en s'opposant à lui, dans un terme supérieur, espèce plus haute? Et toujours, sans fin?

Il est vrai qu'on ne peut ainsi rien connaître de l'antithèse, que ce qu'elle a d'identique à la thèse, c'est-à-dire des autres individus d'une même espèce, que ce qu'ils ont d'identique à l'individu d'où l'on part, en quoi ils lui ressemblent et se confondent avec lui, non en quoi ils se distinguent de lui et sont autres que lui ; de l'espèce, que ce qu'elle a d'identique à l'individu connu, un particulier, *non* un général ; du genre, que ce qu'il a d'identique à

l'espèce, dont on ne tient que l'identité à l'individu connu : si bien qu'il semble que l'on ne sorte point de l'individu connu, ou du fait d'expérience posé, base de tout l'édifice. On en sort toutefois. Le fait particulier posé donne immédiatement un caractère qui est général, puisqu'il est commun à d'autres faits : comme si je vois une poire qui se détache d'un arbre et qui tombe, des divers caractères de ce fait je n'en envisage qu'un, la chute, et je l'applique aussitôt à d'autres faits, que je ne vois pas, dont j'affirme la réalité par leur identité à celui que je vois en cela seul, si dissemblables que je les imagine en tout le reste : ce n'est donc plus un caractère particulier à un fait, la chute d'une poire, mais la chute en général. Opérant de même sur l'idée générale de la chute, je l'oppose à ce qui n'est pas chute, et cherche la synthèse de cette nouvelle antinomie : je veux dire, dans la thèse que je tiens et qui est l'idée de chute, un caractère qui appartienne à cette idée, mais non d'une façon exclusive ; ou, si cela est de tous les caractères d'une idée quelconque, nécessairement communs, je cherche celui qui lui est essentiel, lequel sera la fusion des deux termes, du positif et du négatif, en un, l'identité des deux, — de ce qui est chute et de ce qui n'est pas chute, le mouvement, par exemple : cela me donne un genre supérieur : et toujours, sans fin.

Ce n'est encore qu'une stérile classification, non une détermination de lois. — Mais voilà aussi une série d'espèces et de genres subordonnés les uns aux autres, et qui s'engendrent, quoique en sens inverse. Tous les caractères d'une idée quelconque étant communs, on peut appliquer le même procédé, non plus seulement au caractère essentiel de l'idée d'où l'on part, mais à tous tour à tour, et à tous ceux de toutes les espèces et de tous les genres où l'on arriverait de la sorte, ce qui donnerait,

non plus une seule série d'espèces et de genres, mais une multitude sans bornes de séries pareilles, subordonnées l'une à l'autre, engendrées l'une par l'autre, croisées dans tous les sens. Par là seraient déterminées toutes les manières d'être de tout ce qui est compréhensible à notre esprit, — donc aussi tout l'ordre des choses, et toutes les lois, lesquelles ne sont que des manières d'être ; et il n'y aurait de limites à notre science que celles même de notre esprit, qui ne peut comprendre que certains rapports des choses, dans la mesure de concepts arrêtés et fixes, ou de notre langage, qui exprime tout ce que notre esprit peut comprendre, et rien au delà.

Telle n'est pas cependant notre méthode. Quel avantage aurait-elle, comparée à l'autre ? Ou plutôt, quel désavantage n'aurait-elle pas ? — Elle est impraticable. Il faudrait, pour la pratiquer, connaître la première thèse, d'où l'on part, puis la synthèse où l'on arrive, nouvelle thèse d'où l'on partira ne nouveau ; puis l'autre synthèse, autre thèse d'où l'on s'élancera encore à la conquête d'une synthèse plus haute, et encore, et toujours. Dans cette série de raisonnements, chacun a un point de départ, lequel, pour servir de base, veut être connu, et ne peut l'être toutefois par le raisonnement qui l'a donné, parce que celui-ci n'a donné de ce terme que ce qui le fait identique à son propre point de départ, le caractère inférieur, non supérieur : en sorte qu'une telle méthode, pareille à l'induction expérimentale, n'enseignerait d'autre moyen, pour assurer les diverses bases des raisonnements successifs, que l'observation, — mais une observation désormais impossible : car on ne rencontre que trop vite, à suivre cette voie complexe, des espèces qui débordent notre expérience, pressée qu'elle est et refoulée de tous côtés par la borne étroite de nos sens. Que sert alors de *remplacer* une induction expérimentale, imparfaite, fai-

ble, peu certaine, par une autre plus expérimentale, si je puis le dire, en ce qu'elle a plus besoin de l'expérience, et de celle qui appartient à l'homme, et de celle qui lui manque? C'est l'induction rationnelle que je veux, non celle-là : l'induction qui, partant de la réalité, s'appuyant sur l'expérience, sorte soudain de l'expérience, et ne se serve plus que du calcul, ou de la raison pure, pour reconstruire, avec la réalité donnée, toutes les réalités qui l'expliquent, tout ce qui l'engendre ou la détermine en son être, — sa loi.

Je n'ai donc pas exposé la méthode, mais des considérations qui me permettront de l'exposer. Je ne travaille encore qu'aux fondements de la méthode.

Il résulte de tout cela, d'abord, une confirmation de ce qui a été dit, sur la réalité de tous les possibles. Tout être en implique un autre, et celui-ci un autre, sans fin. Il en est de l'existence comme de l'étendue et de la durée : nul point de l'espace ne se peut concevoir sans un espace qui l'entoure de tous côtés, nul point du temps sans un temps qui le précède et un qui le suive. Le premier point n'est pas, car il n'est premier que par rapport à ceux qu'il précède ; il peut l'être par rapport à un objet déterminé : mais le commencement de cet objet n'est lui-même qu'une suite dans la durée et dans l'étendue des choses, lesquelles sont, entre le non-être et l'infini, une suite, sans commencement ni fin, de choses finies. Il en est pareillement de l'existence : tout être en implique un autre, et toujours, sans commencement ni fin ; infini mathématique, dont le commencement et la fin reculent à l'infini, et se perdent en Dieu, seul infini véritable, que nul être, ni dans le passé, ni dans l'avenir, ne saurait jamais atteindre : et la réalité n'est bornée que par la possibilité ou l'intelligibilité même. — Je reviendrai sur cela, parce que cela porte loin.

Donc la contradiction, qui est l'inintelligibilité ou l'impossibilité, est le signe du faux; et la non-contradiction, qui est l'intelligibilité ou la possibilité au contraire, le signe du vrai : et il n'y a pas identité où il y a contradiction, cela est évident, mais où il n'y a pas contradiction, il y a plus qu'une simple absence de contradiction, il y a identité : car l'identité est le signe du vrai, on le sait; si tout ce qui n'est pas identique est faux ou contradictoire, tout ce qui n'est pas contradictoire est identique. En tout ceci, je me répète, mais à dessein, pour qu'on voie combien de preuves diverses m'amènent à conclure cette proposition hardie, sur qui se fonde ma doctrine, que tout ce qui est possible est réel, — ou, s'il ne l'est pas actuellement, c'est qu'il n'est pas actuellement possible, mais, dès qu'il sera devenu possible, sera réel, l'a été lorsqu'il a été possible, et en un mot que tout ce qui est possible, lorsqu'il est possible, est réel. On pourrait croire, en songeant que cette proposition, dès l'abord établie, m'a servi d'appui pour en établir d'autres, que la dernière preuve qui la confirme est un paralogisme : mais elle ne s'appuie elle-même que sur le principe incontesté que deux quantités égales à une troisième sont égales entre elles, ou que ce qui est vrai d'une chose l'est de ce qui est identique à cette chose; et elle n'est qu'un nouvel argument, prouvant par une autre voie, pour achever de convaincre ceux qui ne l'accorderaient pas encore, la proposition qui me sert de base, qui contient seule toute la méthode : l'identité de l'idée et du fait, comme parle un philosophe célèbre, ou de l'intelligible et du réel; sur quoi repose l'induction rationnelle, qui ne demande à l'expérience que le terme d'où elle part, puis plus rien, et n'a plus besoin que du raisonnement pur pour déterminer dans sa réalité même le système des êtres, pour édifier la philosophie. Toute la question est réduite à trouver une

méthode qui permette cela, une voie de raisonnement qui remonte avec certitude les déductions d'où résultent les choses de l'univers, une logique qui mette en lumière l'intelligibilité selon le rapport, non plus de principe à conséquence, mais de conséquence à principe.

C'est aussi à quoi nous mène, en second lieu, ce rapide exposé d'une méthode impraticable, qui n'est point la nôtre, mais d'où la nôtre sortira. — L'identité étant le signe du vrai, la transformation des équations est l'essence de toute méthode exacte. Il suit de notre étude sur la synthèse des termes antinomiques que l'équation qui est le fond de la raison humaine n'est pas une équation entre termes quelconques, — ni même entre termes égaux, mais dont l'égalité ne se manifesterait que sans ordre et au hasard : elle est une équation entre termes contraires qui se transforment en un, lequel attire à son tour son contraire pour se transformer avec lui en un autre, et ainsi de suite. De tous les termes qui peuvent soutenir avec celui qu'on tient divers rapports d'égalité, le premier qui se présente logiquement, c'est le contraire, ou l'antinomie, puisque celui-ci seul est la condition de l'intelligence de l'autre : en sorte que, dans l'intelligibilité et par conséquent dans la réalité des êtres, toute chose est une transformation d'une équation entre contraires.

De là sort la méthode absolue, sous sa double forme, inductive et déductive. Tient-on les termes ou l'un des termes, s'agit-il d'opérer les équations et les transformations? On déduit, car on descend du général au particulier; et chaque transformation à laquelle on arrive est un effet qui a sa raison d'être dans l'équation d'où il se tire : il n'est pas lié avec le principe d'où il se tire par une simple dépendance de grandeur, comme contenu dans un terme plus large, mais d'engendrement. Une telle déduction marque la compréhension aussi bien que l'ex-

tension des termes; elle marque en outre le rapport de cause à effet: et elle échappe par tout cela aux reproches dont le syllogisme demeure frappé, — avantage qu'elle doit à ce qu'elle s'éloigne moins, par son artifice, de ce qui constitue la raison humaine. Si elle travaille sur les purs concepts, partant de principes que l'expérience ne donne pas, alors même elle vaut mieux que le syllogisme, en ce qu'elle fixe l'ordre des propositions que retient chacune en sa place leur engendrement rigoureux, tandis qu'aujourd'hui une géométrie, par exemple, peut être disposée selon des plans très-divers, sans que rien dans la méthode commande l'un plutôt que l'autre, et, très-bien faite dans ses détails, l'être très-mal dans son ensemble. Que si elle travaille sur l'expérience, si elle part d'un fait général pour principe, elle répond à la réalité des choses, puisqu'elle les engendre, procédant des termes qui s'attirent et s'unissent au terme qui résulte de leur union, de l'équation des contraires à leur transformation en un plus complexe et plus réel, de la raison d'être à l'être, de la cause à l'effet.

Voilà pour déduire. Induire n'est que l'inverse de ce procédé. On tient le résultat de l'opération, l'on n'a qu'à retrouver l'opération qui l'a produit: ce qui est facile, cette opération connue. Si elle n'était pas connue, il serait encore aisé d'établir, d'après tout ce qui précède, la marche de l'induction. Combien cela est-il plus aisé, maintenant qu'elle nous est connue! Car, à force de creuser pour trouver une nouvelle induction aussi infaillible que la déduction elle-même, nous avons rencontré sans nous y attendre, comme une magnifique récompense de notre labeur, une déduction nouvelle, non pas certes plus infaillible que l'autre, mais plus rapprochée du principe constitutif de l'entendement humain, plus profonde, plus rigoureuse au regard du philosophe. L'autre

cherche la nécessité dans l'unité; celle-ci l'unité dans la nécessité des choses, ce qui a été posé comme le but de l'induction, de sorte qu'il n'est plus besoin de poursuivre l'induction en dehors d'elle. L'autre marche de prémisses données à une conséquence qu'elles contiennent, mais que peuvent contenir des prémisses toutes différentes, si bien que, la conséquence donnée, on ne remonterait qu'à des prémisses qui peuvent la contenir ou ne la contenir pas, non qui la contiennent nécessairement; il n'y a là de nécessité que celle qui résulte de l'unité fortuite du grand et du petit terme avec le moyen, d'où l'unité nécessaire du grand et du petit entre eux : mais que le petit et le grand s'unissent tour à tour au moyen, cela est, sans doute, — est-il nécessaire que cela soit? Donc l'unité du petit et du grand, qui dépend de cette unité du moyen avec chacun d'eux, peut n'en pas dépendre, et n'en dépendra pas, si celle-là. qui n'est pas nécessaire, n'est point. Dans la déduction nouvelle que je rencontre, tout est nécessaire, et l'unité résulte de la nécessité, non la nécessité de l'unité : un seul terme donné détermine rigoureusement l'autre, et la transformation, qui en est le résultat ou la conséquence. C'est pourquoi j'ai pu dire qu'il est facile, ayant le résultat, de retrouver l'opération qui l'a produit, parce qu'une seule peut l'avoir produit. De là l'induction infaillible, à laquelle force était de renoncer avec le syllogisme.

Le syllogisme est une opération arithmétique. Il faut deux prémisses pour en tirer une conséquence, ou encore une conséquence et une prémisse pour trouver l'autre prémisse (sorte d'induction très-infaillible, mais qu'on emploie peu, parce qu'elle sert de peu [1]), comme il faut

1. C'est une forme très-usitée du syllogisme l'*enthymème* : on n'y exime que l'*une des deux prémisses*, mais on ne s'y propose pas de trou-

deux facteurs pour construire un produit, ou encore un produit et un facteur pour trouver l'autre facteur : sur trois points, il en faut deux pour déterminer le troisième. Chez nous, dans le raisonnement déductif ou inductif, mais pur, tel que nous le donne l'analyse plus profonde des idées, deux points se déterminent l'un l'autre, et produisent par là le troisième, qui est leur détermination même : si l'on ne tient que l'un des deux premiers, on tient l'autre et le troisième : c'est notre déduction (tandis que dans le syllogisme il faut tenir les deux premiers pour tenir le troisième) ; et si l'on ne tient que le troisième, on tient les deux premiers, puisqu'ils sont le troisième en tant que déterminés l'un par l'autre : c'est notre induction.

Deux termes différents, résolvant leurs différences, s'unissent : voià une équation, car les voilà égaux, dépouillés de ce qui les distinguait ; et les voilà aussi, parce que chacun d'eux n'est plus ce qu'il était lorsqu'il différait d'avec l'autre, transformés en un troisième qui les exprime ensemble, devenus identiques. Si les deux termes étaient indépendants l'un de l'autre, s'ils n'avaient entre eux qu'une différence et une égalité de hasard, le troisième, seul donné, ni les donnerait pas, — non plus qu'une somme, composée de deux nombres quelconques, ne pourrait nous apprendre quels sont ces deux nombres. La somme 340 est pour moi le résultat de deux nombres : quels sont-ils ? Il y a cent vingt manières de répondre. Mais de deux nombres égaux, ou dont l'un surpasse l'autre d'une quantité connue, ou dont l'un contient quatre, neuf, seize, vingt fois l'autre : ah ! qu'ils soient ensemble dans un rapport déterminé, il ne reste qu'une

ver l'autre ; elle n'y est que sous-entendue, comme aisément suppléée par l'esprit, pour courir plus vite à la conclusion. Elle n'est pas employée comme induction, ainsi qu'il est dit dans le texte, mais simplement comme déduction abrégée.

manière de répondre, et leur somme suffit pour nous apprendre quels ils sont. Les termes dont je tiens la transformation, résultat de leur égalité, sont ensemble dans un rapport déterminé, et je connais ce rapport : ils sont contraires. Ils s'opposent comme des angles au sommet; ils se nient, — non pas absolument, car il s'ensuivrait que, si l'un n'était pas, l'autre serait, ou que, si l'un était, l'autre ne serait pas, — mais en ce qui les particularise, en ce qui les marque de leur propre sceau, en ce qui fait que ceci est ceci et cela cela, en leur essence privée, si je peux le dire. En cela même, en tant qu'ils s'opposent terme à terme, ils se limitent et se déterminent l'un l'autre, ils sont la raison d'être l'un de l'autre, ils se contiennent l'un l'autre, donc ils sont identiques ; ou plutôt, étant contraires, ils se résolvent dans un terme qui n'est ni l'un ni l'autre, mais l'un dans l'autre, ou les deux en un : ils se transforment en leur propre identité.

Si donc je tiens une donnée expérimentale, quelle qu'elle soit, être ou manière d'être, n'importe, un phénomène, un réel, — il est mon point de départ : je le pose. Je sais qu'étant réel, il est une transformation, résultat d'une équation entre deux contraires ; je sais que ce qui le caractérise est l'identité de deux termes qui se nient l'un l'autre en ce qui les caractérise chacun séparément ; je sais qu'il est une synthèse de deux antinomies, que je veux retrouver : et il faut, pour que je m'assure de les avoir trouvées, que, négatives l'une de l'autre et fondues l'une dans l'autre, elles produisent la donnée que je tiens précisément telle que je la tiens. Chacun de ces deux termes est un réel à son tour, une transformation, résultat d'une équation entre deux contraires : deux nouveaux contraires que le même procédé donne encore, et l'on ne s'arrête que lorsqu'on s'est assez expliqué ce que l'on s'est proposé de comprendre. Ainsi, — et cette fois sans autre

donnée expérimentale que celle d'où l'on part, — ainsi, dis-je, se déterminent, du sujet qu'on envisage, l'essence ou l'ensemble des caractères qui le constituent nécessairement, la cause ou l'ensemble des prémisses qui l'engendrent nécessairement, tout cela dans la réalité comme dans l'intelligibilité, — la raison d'être enfin, et l'être même.

VI

La loi de l'identité dans la contrariété des termes, fondement de la méthode absolue, fut posée, comme une pierre d'attente, en Allemagne, par une des plus fortes mains qui eussent jamais remué les abstractions terribles de la philosophie : Hégel entrevit cette loi ; mais il ne fit que l'entrevoir, et l'œil subtil d'une des plus profondes intelligences qui furent jamais ne perça point les ténèbres de l'abîme.

Pour Hégel, les idées s'attirent et s'engendrent bien selon cette loi, qu'elles s'opposent terme à terme, et que les contraires ainsi opposés se fondent dans une synthèse supérieure : mais pour lui les termes contraires et identiques le sont absolument, et non plus sous la seule face qu'on envisage ; ils sont tout contraires, et tout identiques, et les mêmes, de sorte qu'ils sont identiques en tant qu'ils sont contraires. Mais la contrariété enferme la contradiction : ce sont donc des contradictoires identiques, — des contradictoires vrais ensemble, lorsqu'il est écrit que deux contradictoires ne peuvent être ni vrais ni faux ensemble ! Que dis-je ? L'identité des contradictoires, n'est-ce pas l'affirmation et la négation simultanée du même sous *le même* rapport, ce qui renverse tout raisonnement par *la base ?*

Aussi une telle méthode, que l'on accuse d'avoir enfanté l'irrémédiable panthéisme du maître et l'athéisme hautain des disciples, enfante-t-elle en vérité pis que cela, le néant. C'est s'arrêter à moitié route que de ne point dépasser le panthéisme ou l'athéisme. Si les idées opposées terme à terme n'ont plus d'être en dehors de ce qu'elles ont de contraire et d'identique à la fois, elles n'arrivent à l'être réel que dans le terme supérieur où elles se fondent. Le système en conclut un engendrement à l'infini des idées et des êtres, lequel, s'il était achevé, serait l'infini réalisé, ou Dieu : mais un tel infini est la limite dont l'engendrement des êtres s'approche toujours sans jamais l'atteindre, en sorte que Dieu n'est jamais, mais devient toujours : un perpétuel devenir de l'infini dans la réalité successive des finis, voilà, dis-je, ce que conclut le système. Triste système : panthéisme d'abord, où Dieu se confond avec le monde, et ne s'en distingue pas ; athéisme ensuite, où ce Dieu, qui devient toujours, n'est jamais ! — Eh bien ! cette conclusion, si triste qu'elle soit, l'est moins qu'elle ne devrait l'être, pour être exacte. Elle n'est qu'athéisme, la véritable est néant. Car, si les termes contraires n'ont de réalité que dans le terme supérieur où ils se fondent, celui-ci, supérieur et réel par rapport aux deux contraires qui l'engendrent, n'est lui-même qu'un terme non-réel en soi, qui a besoin de son contraire pour engendrer avec lui un terme supérieur, seul réel vis-à-vis d'eux, et vis-à-vis de qui ni l'un ni l'autre n'existent ; et sans fin. Nul donc n'a d'être réel que par rapport à un autre : il faut courir à travers tout cet engendrement et ce déroulement sans bornes du fantôme des êtres, sans jamais rencontrer une réalité intrinsèque, une substance ; ce n'est point le panthéisme, qui admet une substance infinie, ni l'athéisme, qui admet une foule de substance finies, — c'est *le nihilisme pur* ; ce n'est plus un perpétuel devenir

de l'infini dans la réalité successive des finis, c'est un perpétuel devenir du fini même dans le néant de toutes choses.

Il n'en est pas ainsi pour nous. Les idées opposées terme à terme ne bornent pas leur être à ce qu'elles ont de contraire ou d'identique; l'aspect par où on les envisage n'est qu'une de leurs faces : elles expriment des réalités, manières d'être ou êtres, que ne limite pas le point de vue de la science qui les met en œuvre. Il suit de là que, si les contraires sont identiques, ce n'est pas en tant que contraires, mais sous un autre rapport, — ce qui ne viole pas, comme la méthode hégélienne, l'axiome fondamental, base de tout raisonnement, que le même, sous le même rapport, ne peut pas être et n'être point tout ensemble. Il suit de plus, comme dans le système que je juge, un déroulement, un engendrement sans fin d'idées et d'êtres, mais d'êtres réels, de substances, avec l'être au fond, être pur qui échappe à toute les déterminations du fini, et qui pour cela nous semble indéterminé, avec l'infini, limite inaccessible, mais non idéale, un infini réel, substantiel, véritable.

Comme dans la doctrine hégélienne, on peut, par l'idée, déterminer le fait : l'idée et le fait sont à la fois contraires et identiques. Mais est-ce d'une contrariété et d'une identité absolues? Non, sans doute. L'idée et le fait ne sont contraires que par ce qui les caractérise en propre, savoir, que l'idée, en tant qu'idée pure, n'est pas le fait, ni le fait, en tant que fait pur, l'idée; qu'ils s'opposent plutôt terme à terme, comme l'actif au passif : mais ils sont autre chose l'un et l'autre que pur fait ou idée pure, et si bien autre chose, qu'une idée peut être un fait dans le moi, par exemple, et le fait une idée, dans l'esprit qui en aurait connaissance. Or, par cela même qui les caractérise en propre, s'ils sont contraires, ils ne le sont

que sous un rapport; identiques sous un autre : car point d'idée qui ne soit idée de quelque chose, point d'idée véritable qui ne le soit d'un fait, — et point de fait aussi qui ne soit intelligible, entendu, idée quelque part; l'idée et le fait se contiennent réciproquement en un sens, et par là l'un ne dépasse pas l'autre, mais ils sont égaux, et l'un dans l'autre, c'est-à-dire identiques. Cet exemple sera repris sous une autre forme dans l'exposition des règles de la méthode. On voit déjà la différence de l'identité des contraires telle que je l'entends, et telle que l'entend la doctrine hégélienne : l'idée et le fait, l'intelligibilité et la réalité des choses, ne sont pas identiques absolument, mais d'une certaine façon, en sorte que l'une se puisse déterminer par l'autre.

Hégel d'ailleurs ne peut que déduire; il n'y a point d'induction possible dans un système comme le sien, puisque l'expérience n'existe pas pour lui. Il part d'une idée abstraite et générale; la plus générale de toutes lui sert de principe, — et il faut bien que cela soit : celle de l'être. Mais comment déterminer l'idée de l'être pur? S'il est vrai que l'absolu ne nous est connu que par le relatif, la substance par le mode, la cause par l'effet, l'un par le multiple, et en un mot l'infini par le fini, l'être pur ne le sera que par l'être incomplet où il se manifeste; il nous faut donc partir d'un être déterminé pour arriver à déterminer l'être, autant qu'il se peut, — j'entends à savoir quelque chose de l'être; sans quoi l'idée de l'être n'est pour nous qu'une catégorie vide, et Hégel donne pour base à toute sa doctrine cette affirmation étrange, qu'être et néant sont synonymes !

De nos jours, en France, M. de Lamennais a voulu refaire une philosophie dont le point de départ fût l'idée de l'être. « Toute théorie en effet, dit-il dans la préface de son livre, repose sur une donnée primordiale qui engen-

dre une série de conséquences nécessaires. Si donc cette donnée ne contient pas tous les éléments fondamentaux du problème des êtres, il s'ensuivra, 1° qu'on sera logiquement forcé de nier tout ce que cette donnée ne renferme pas ; 2° que néanmoins, ne le pouvant nier parce que la conscience intime s'y oppose, il se produira deux séries de conséquences divergentes, l'une dérivée de la donnée primordiale, l'autre du principe générateur qui n'y est pas contenu, et qu'impliquent les faits dont on a la conscience invincible... Au fond toutes les antinomies de cet ordre se résument dans une antinomie primitive, dont elles ne sont en réalité que des manifestations secondaires ; et cette primitive antinomie n'est elle-même que celle qui résulte du problème de la création, ou de la coexistence du fini et de l'infini. Car si, pour arriver à la conception des choses, on commence par poser l'infini seul, on n'en peut déduire rigoureusement le fini ; réciproquement, si l'on pose le fini seul, on n'en peut déduire rigoureusement l'infini : et selon qu'on a pris l'un ou l'autre pour point de départ, ils engendrent deux séries de conséquences opposées, sans qu'il existe aucun moyen de lier logiquement ces deux séries de conséquences contradictoires. — Une philosophie qui ne soit pas frappée d'impuissance dès son origine, doit donc embrasser à la fois l'infini et le fini dans sa donnée primordiale ou son principe générateur ; les poser tous deux simultanément, puisqu'on ne saurait les déduire l'un de l'autre, et que l'un et l'autre, à des titres divers, en sont également le sujet nécessaire. D'où il résulte, en premier lieu, que les séries de conséquences qu'ils engendrent respectivement deviennent, au même degré, logiques et légitimes; en second lieu, que la conciliation qui doit s'opérer entre elles se résout dans celle des deux faits primitifs simultanément posés : en d'autres termes, dans la claire vision de

l'unité qui les renfeme tous deux ; en d'autres termes encore, dans la conception de ce qu'ils ont de commun. Or, toute conception impliquant l'idée de l'être, puisqu'on ne peut concevoir que ce qui est, qui dit le fini dit l'être fini, qui dit l'infini dit l'être infini. L'infini et le fini ont donc un élément commun, savoir l'idée fondamentale de l'être, avant toute détermination distinctive ; et dès lors le problème à résoudre, le problème de l'union du fini et de l'infini, doit trouver sa solution radicale dans la notion même de l'être absolu. — Il suit de là que l'être absolu est l'objet premier de la philosophie, sa base nécessaire, et qu'ainsi toute philosophie qui ne part point de lui, qui ne procède pas tout entière de la notion qu'elle s'est faite de lui, ou qui s'en est fait une notion inexacte, erronée, est irrémédiablement viciée dans sa source [1]. »

M. de Lamennais a raison, si la méthode ne doit être que déductive ; et je lui accorde que cette méthode-là figure seule l'ordre générateur direct, l'inductive ne pouvant donner que l'ordre générateur inverse : et celle qu'on enseigne ne le donne pas. Mais l'être est identique au néant, parce qu'il est indéterminé, pour qui ne l'a pas déjà déterminé par ses propres manifestations dans les êtres : il faut donc, encore un coup, une induction avant que la déduction soit possible ; et il la faut telle, qu'on puisse remonter infailliblement par elle des êtres ou d'un être à l'être. La règle de l'identité des termes contraires permet cela ; et elle mène d'autant plus vite à la détermination de l'être, qu'elle dérive de cette loi de notre esprit pour qui la cause et l'effet, l'un et le multiple, le fini et l'infini s'impliquent, et que, comme le terme que l'on tient est une façon d'être de l'infini ou du fini, le terme

1. Lamennais, *Esquisse d'une philosophie*, préface, pages VIII-XI.

contraire est réciproquement une façon d'être du fini ou de l'infini, d'où il suit que le fini pris pour point de départ détermine l'infini, l'effet la cause, et l'être incomplet l'être plein.

Hégel donc fit faire à la méthode un pas de géant: il entrevit la logique nouvelle, quoiqu'il ne la découvrit pas, à vrai dire, faute de la comprendre. Il posa la loi de l'identité dans la contrariété des termes: cette loi, bien comprise, est toute la méthode. M. Proudhon, qui, dans un travail, remarquable du reste, sur la méthode [1], ramène toute science à n'être qu'un système sur l'unité des choses qu'elle envisage, et toute unité des choses à n'être qu'une série, fait honneur à Hégel d'avoir inauguré la série, et d'en avoir donné le premier exemple par une doctrine qui n'est qu'une suite de séries ternaires ; il lui reproche d'avoir cru que ce point de vue des choses est le seul : une suite de séries quaternaires ou autres se pourrait aussi bien construire, avec la même vérité, — les séries n'ont qu'une vérité relative, et toutes se valent, pense-t-il. Mais là est son erreur : toutes se valent, sans doute, parce qu'elles n'ont qu'une vérité relative, — sauf une qui est vraie absolument, la série génératrice, celle qui montre l'enchaînement de cause à effet, l'unité nécessaire et absolue. Or, quelle sera cette série véritable, si ce n'est la plus simple et la plus féconde à la fois ? La plus simple n'a que deux termes dont elle pose l'unité : car c'est là déjà unité dans la multiplicité, — une série, mais la plus simple. La plus féconde pose l'unité entre termes contraires, parce que deux contraires sont l'un à l'autre extrêmes limites entre lesquelles se peuvent déployer tous les possibles de leur ordre, et qui embrassent, pour

1. Proudhon, *Création de l'ordre dans l'humanité*, ch. III. Métaphysique.

ainsi dire, tout un infini relatif. La série ternaire, ou plutôt trinaire, manifestatrice du triple et un, du rapport de l'infini au fini, qui est l'essence de toutes choses, est donc la véritable, unique et absolue, comme le voulait Hégel, qui ne la comprenait pas.

CHAPITRE VII

CONSTITUTION DE LA PHILOSOPHIE

1. Règles de la méthode. — 2. Détermination des possibles de tout ordre. — 3. Détermination et constitution de la philosophie. — 4. Difficultés de l'œuvre.

I

Étant posé que la raison humaine distingue pour comprendre, qu'une chose ne se distingue d'une autre qu'en tant qu'elle est contraire à cette autre, mais qu'en cela même elle est une avec cette autre, puisqu'elle est inintelligible sans elle, et réciproquement, il suit que l'esprit de l'homme procède, dans sa plus intime rigueur, par voie d'opposition et d'accord, par l'attraction et la fusion des contraires.

Voilà déduire, et voilà induire.

Thèse, antithèse, synthèse. Trois termes, comme pour le syllogisme : deux égaux sous le rapport où on les envisage, contraires et identiques à la fois, qu'on exprime à part dans leur contrariété, et qu'on accorde dans leur identité, ce qui donne le troisième terme.

Comme pour le syllogisme encore, trois propositions, si l'on veut : deux opposent terme à terme la thèse et l'antithèse, et la troisième énonce la synthèse qui en résulte : prémisses et conséquence.

Il faut bien prendre garde, pour se rendre compte de

tout ceci, et pour l'appliquer, de ne pas opposer au terme que l'on tient, comme antithèse, un terme qui en serait la négation générale ; mais seulement la négation essentielle. Un terme qui serait la négation générale d'un autre n'exprimerait pas une réalité contraire, mais un néant relativement à lui : et par là, si le terme posé est véritable, celui qui le nie en général est faux. *Ce qui connaît* et *ce qui ignore*, par exemple, ne s'opposent pas terme à terme comme il convient, parce qu'ils se nient en général; et, étant donné le premier pour véritable, le second ne peut être que faux : ce qui connaît n'ignore pas, ni ne suppose ignorance. L'antithèse ne doit donc pas être la négation générale de la thèse, mais essentielle; — je veux dire que la thèse ne doit être niée qu'en cela même qui la caractérise et la particularise comme signe d'équation, en ce qui la marque de sa valeur dialectique, et, pour m'expliquer d'un mot, terme à terme: par là elle suscite un terme qui est directement, précisément, proprement contraire, mais par un seul point, et, par ce point, véritable de toute la vérité du premier terme dont il est l'intelligibilité même, corrélatif à lui, un avec lui : d'où résulte la synthèse et l'accord. *Ce qui connaît* et *ce qui est connu*, par exemple, deux contraires corrélatifs dont l'opposition terme à terme se résout dans la *connaissance*.

Ce qui *connaît*, ce qui est *connu*, s'opposent : non pas en tant que réalités, mais en tant que termes dialectiques. En réalité, ce qui connaît peut être connu, ce qui est connu connaître : les deux termes ne se nient pas généralement, mais essentiellement; — c'est-à-dire, le premier, en tant qu'il est ce qui connaît, et le second, en tant qu'il est ce qui est connu : ce qui connaît, en tant qu'il connaît, n'est pas connu, et ce qui est connu, en tant qu'il est connu, ne connaît pas : là est leur négation réciproque, mais là aussi leur corrélation, leur égalité,

leur identité, comme on va le voir. Ce qui connaît, en tant qu'il connaît, connaît quelque chose, un connu, second terme qu'il implique, qui donc lui est corrélatif; ce qui connaît, en tant qu'il connaît, ne va pas au delà du connu, car il ne connaît que le connu, ni ne demeure en deçà, car il connaît tout le connu, — et réciproquement ce qui est connu, en tant qu'il est connu, n'est pas moindre que ce qui connaît, qui ne le dépasse pas, ni ne dépasse ce qui connaît, qui n'est pas moindre, — donc il y a égalité parfaite : ce qui connaît, en tant qu'il connaît, contient tout le connu; et ce qui est connu, en tant qu'il est connu, contient de même ce qui connaît, qui n'est tel que passant dans le connu pour lui imprimer son caractère d'être connu : et comme ils se contiennent l'un l'autre, non à la façon du tout qui contient la partie, mais de telle sorte que le même qui contient soit contenu dans son contenu, ce qui n'a pas lieu du tout pour la partie, ils sont identiques : cette identité, cachée dans la contrariété des termes qui s'opposaient d'abord, s'exprime par la *connaissance*, — terme supérieur où leur contrariété disparaît pour laisser éclater leur identité plus profonde.

Cet exemple longuement et fastidieusement analysé montre au moins l'esprit de la méthode. Une telle méthode possède la pleine certitude : elle ne travaille que sur la parfaite égalité d'idées transformées l'une dans l'autre; et la transformation des deux idées, qui est la troisième, est une nouvelle thèse pour qui veut, ou qui peut, marcher plus loin. Mais veut-on plutôt induire? Que le terme d'où l'on part, réalité donnée, soit la synthèse, et qu'on la décompose : on y retrouvera les deux éléments corrélatifs et nécessaires d'où elle résulte. La conséquence de la déduction syllogistique, ne dépendant nécessairement de ses prémisses, puisque d'autres

prémisses eussent pu la donner de même, ne peut suffire pour qu'on les retrouve : dans notre déduction, les prémisses, qui elles-mêmes dépendent nécessairement l'une de l'autre, sont les seules qui puissent donner la conséquence, et celle-ci suffit pour qu'on les retrouve.

Une remarque singulière est que, dans la méthode syllogistique, la déduction part de la synthèse pour analyser, et l'induction de l'analyse pour synthétiser : c'est l'inverse qui a lieu dans la nôtre. La raison en est que la méthode syllogistique, soit déductive, soit inductive, travaille sur une abstraction, savoir sur la pure extension, non sur la compréhension ou la réalité des idées; et, pour l'extension des idées, le principe est synthèse par rapport à la conséquence, laquelle pourtant est la réalité, plus complexe. Notre méthode, qui travaille sur le réel, le prend plus complexe, comme il est, et fait la conséquence, plus compréhensive, synthèse par rapport au principe.

Lorsque, partant d'une synthèse, on l'a décomposée en ses deux termes, on peut encore décomposer l'un des deux, et par là révéler en lui de nouveaux caractères, nouvelles antinomies pour le terme corrélatif, nouvelles déterminations de la synthèse qui a été le premier point de départ. Mais pour peu qu'on pousse dans cette voie, on rencontre bien vite la grande antinomie qui est le fond de toutes choses, celle des concepts même de la raison, le rapport fondamental de l'infini au fini, de Dieu au monde. Nous la trouvions déjà tout à l'heure, dans l'exemple que j'ai analysé; lointaine, il est vrai, et sous une forme bien réduite, mais visible : ce qui connaît, ce qui est connu, — un actif, un passif, — esprit et matière. — Ce n'est point impuissance de la méthode, c'est plutôt ce qui la fait philosophique : qu'on suive cette grande antinomie, on expliquera rationnellement les choses, autant que l'homme les peut expliquer; et l'on connaîtra rationnel-

lement Dieu, autant que l'homme le peut connaître.

Hors de là, rien. J'ose dire qu'on n'a pas encore démontré l'être de Dieu, non plus que l'être du monde. Sans m'arrêter ici à mettre en poudre, l'une après l'autre, toutes les preuves qui passent pour bonnes dans les livres et dans les écoles, je les infirme toutes radicalement, dans leur méthode même : car que peuvent, pour démontrer Dieu, par exemple, les méthodes qu'on possède? L'induction expérimentale, laquelle n'est capable que de classifications vaines? Le syllogisme, lequel part des généralités ramassées par l'induction, — ou des concepts, purs abstraits qui s'appliquent à des réels, mais à des réels connus d'ailleurs? — Je ris de voir, dans un travail sur saint Anselme, à propos de la fameuse preuve ontologique si bien frappée par Kant, le grand philosophe, d'un coup dont elle ne se relèvera pas, si bien réduite à néant, tandis que la philosophie allemande semblait s'être efforcée de détrôner Dieu, un de nos illustres, ému du succès d'un tel effort, et craignant que Titan n'eût enfin pris d'assaut le vieux ciel aux foudres débiles, abandonner les déductions abstraites de la doctrine ancienne comme impuissantes (il a raison en cela), et s'élancer avec une juvénile confiance dans la méthode psychologico-historique de l'éclectisme, à laquelle appartient sans doute le merveilleux privilége de donner ce qu'elle n'a point, puisqu'elle n'est qu'une déduction expérimentale agrandie de l'hypothèse! Il y trouve à prouver Dieu par l'observation de la conscience humaine, qu'il étudie dans l'homme et dans l'histoire : mais il n'y trouve qu'un fait, celui de la foi universelle à Dieu, dans l'histoire, ou de la foi invincible à Dieu, dans l'homme : un double acte de foi, comme pour le monde, qu'on n'a pas démontré non plus. Certes, cela n'est pas à dédaigner : la foi universelle est l'oracle du genre humain, oracle qui ne

trompe point, selon que l'enseigne une saine philosophie, et selon que nous l'avons établi nous-même; la foi invincible de l'homme est pour Dieu comme la vue pour le monde : on rirait de celui qui nierait le monde parce qu'il n'est pas démontré; et s'il se rencontre un homme qui ne sente pas l'être de Dieu, on peut dire de lui ce qu'on dit de l'aveugle qui ne voit pas le monde, qu'il lui manque un sens, — le sens de l'âme. Je reconnais donc un tel acte de foi pour nécessaire, et pour légitime; l'impie qui a dit dans l'orgueil de son cœur insensé : « Il n'y a point de Dieu, » m'est un monstre que je ne puis comprendre. Je reconnais en outre qu'il faut des actes de foi en philosophie, ne fût-ce que le point de départ : car comment démontrer la base sur laquelle s'élèvera tout l'édifice de la démonstration philosophique? Il faudrait, pour la démontrer, s'appuyer sur quelque autre chose, qui serait alors la base, indémontrable. Il faut donc des actes de foi en philosophie ; mais le moins qu'il se pourra sera le mieux. D'ailleurs le problème de l'existence de Dieu se dresse à chaque pas, et il faut renoncer à toute philosophie, ou le résoudre.

Voici dès l'abord la grande question de l'origine des idées. Ce n'est point une question de curiosité pure : car elle contient celle de l'objectivité des idées. Qui l'a résolue? — Les philosophes qui font venir les idées du monde extérieur, ou du monde extérieur et de Dieu, l'affirment, mais ne la démontrent pas; Descartes, plus profond, la démontre pour le monde par la véracité de Dieu, et démontre Dieu comme il peut : mais Dieu n'étant pas démontré, rien ne l'est. Kant, qui a poussé plus avant ce problème, établit la nécessité, pour les idées mêmes qui viennent du monde, de concepts qui sont comme les formes ou les catégories de l'esprit ; mais il doute de l'objectivité de ceux-ci, et celle des idées qui ne sont que

par eux devient une question plus formidable que jamais. Kant se trompe comme les autres : les phénomènes internes, dont le moi n'a l'idée que par le concept du temps, deviennent douteux, et avec eux la certitude même de la conscience qui ne se connaît qu'en eux, le moi d'où il part; en sorte qu'il tombe dans la contradiction. Mais la critique est chose facile. Si la question n'a pas été résolue, c'est que l'instrument a manqué pour la résoudre. Ni la déduction ne le pouvait, puisqu'il ne s'agit pas de tirer des conséquences d'un principe, mais de remonter d'un fait à l'explication de ce fait; ni l'induction expérimentale, puisqu'on ne tient qu'un seul fait, les idées : il faut donc une induction nouvelle et transcendante, qui, un seul fait étant donné, en déduise inversement, si je peux le dire, la loi, — il faut cela, ou renoncer à la philosophie. et la déclarer impossible.

C'est le parti que prennent beaucoup de gens. J'ai essayé de prendre l'autre, le plus périlleux, j'en conviens. et qui semble condamné.

Le procédé se réduit aux huit règles suivantes. dont j'emprunte les deux premières à Descartes :

Première règle. — Avant d'introduire la vérité dans l'esprit. on le purge, comme parle Platon, et on le dépoutile de ses erreurs. non par une réfutation interminable de toutes celles qu'il pourrait avoir, mais par le doute cartésien.

Deuxième règle. — Conséquemment. on n'affirme rien qui ne soit frappé du sceau de la certitude philosophique. qui ne soit donc, ou évident de soi-même, ou ramené par la démonstration à l'évidence.

Troisième règle. — On prend pour point de départ. non une hypothèse. mais un fait. bien assuré selon toutes les lois de la certitude : on s'en tient là. et, sur cette donnée tout expérimentale, la raison travaille seule. sans

plus de recours à l'expérience. Ce fait, dans l'entendement, est une idée, — qui ne l'exprime pas tout entier; mais, si peu qu'elle en exprime, il suffit qu'elle soit exacte. On la regarde comme l'accord de deux autres idées opposées terme à terme, contraires et identiques; on la décompose en ces deux idées, qui sont invariablement déterminées par elle; on analyse de même l'une des deux idées constitutives, d'où résultent dans l'autre autant d'antinomies essentielles, — et l'on procède ainsi jusqu'à ce qu'on soit parvenu à se rendre compte de l'idée qui est le point de départ. Après quoi, s'il y a lieu, on regarde celle-ci comme un des termes d'un nouvel accord, par où l'on fait suivre cette rigoureuse induction de la déduction propre à la méthode. Et cela, jusqu'à ce que l'on ait bien expliqué dans son tout l'objet qu'on étudie.

Quatrième règle. — L'identité que l'on rencontre avec un point qui en implique un autre autorise l'affirmation de cet autre; je veux dire que A impliquant B, si je rencontre en H quelque chose d'identique à ce qui en A implique B, je peux affirmer B de H ou par H, en vertu du même raisonnement qui me l'a fait affirmer de A ou par A. Telle est l'*analogie* véritable, rigoureuse au même titre que l'analogie ordinaire est seulement conjecturale, parce que la nécessité n'appartient pas à l'induction ordinaire.

Cinquième règle. — Si l'on arrive de la sorte à des lois ou à des principes généraux qui contiennent une série de conséquences, on les tire par le syllogisme, dont la méthode, infaillible avec un point de départ ferme et sûr, ne doit pas être rejetée.

Sixième règle. — L'orsqu'on s'est bien expliqué l'objet qu'on étudie, par une suite de théorèmes qui le décomposent et le font connaître en ses éléments, pour lesquels il est un tout, on le considère à son tour comme une partie d'un tout plus vaste : on le marque donc par un mot qui

en exprime l'unité générale, la plus haute synthèse, et la nouvelle idée exprimée par ce mot sera un nouveau point de départ, d'où l'on s'élèvera à des lois nouvelles par le procédé que nous avons décrit, et ainsi de suite.

Septième règle. — Il est inutile de mettre en forme ce procédé, lorsqu'on raisonne. Le syllogisme ne se rencontre peut-être en forme nulle part[1]. Et, si on laisse la forme, on peut voir que des philosophes et des physiciens ont plus d'une fois employé spontanément cette méthode d'implication nécessaire, parce qu'elle est dans l'esprit de l'homme, parce que la logique savante est d'abord naturelle. Mais, s'il est inutile de la mettre en forme, il ne l'est point de suivre les anneaux de la chaîne, de ne les prendre que l'un après l'autre, chacun en sa place, selon que les présente la méthode appliquée avec sévérité : c'est à quoi il faut s'attacher rigoureusement, de telle sorte que la suite des théorèmes ne soit qu'un seul tout bien lié. Les questions isolées flottent : elles ne se fixent que les unes par rapport aux autres, chacune dans le milieu qui l'entoure ; elles sont insolubles, prises à part, ou n'offrent que des solutions qui paraissent absurdes, fussent-elles vraies, mais faute d'être rapportées à l'ensemble des autres solutions : comme des pierres d'un édifice qui, séparées de l'ensemble des autres pierres par où elles demeurent en leur lieu, ne se soutiennent pas dans l'air, et tombent. Traitez donc les questions à leur rang, et n'en traitez jamais aucune avec quiconque n'a pas vu et résolu comme vous celles qui la précèdent : cette règle, d'une souveraine importance, c'est l'*ordre*, qui souvent suffit seul à convaincre, presque sans démonstration.

Huitième règle. — L'expérience, qui ne prête à la méthode que la donnée primitive, doit faire la contre-par-

1. Je ne parle que des livres modernes.

tie du raisonnement, et le vérifier : tout raisonnement qui contredit un fait, est faux. Là est un signe d'erreur plus facile à reconnaître que la contradiction des termes, qui se dérobe presque toujours.

II

On peut, avec cette méthode, aborder hardiment la philosophie première. Mais toute la philosophie, non : il faut autre chose encore pour construire l'unité des sciences. Il faut que les sciences elles-mêmes soient faites ; il faut qu'elles ne soient plus de simples classifications, des expositions de faits généraux ou de lois, mais des théories qui se rattachent à la science première, et démontrées ; il faut enfin que l'unité des sciences, la philosophie générale, construite par voie de raisonnement direct, rencontre les mêmes résultats qu'elles doivent à la voie expérimentale.

La conception de cette philosophie universelle est-elle chimérique ou réalisable ? Je la crois réalisable, et je crois même apercevoir, dans notre travail sur la pensée humaine, le principe d'une méthode gigantesque, qui permettrait d'atteindre un si glorieux but. Ce principe, c'est la conformité de l'intelligibilité et de l'être. La science de l'intelligibilité une fois faite, qu'on l'applique, on en déduira l'être. Or la science de l'intelligibilité peut être faite ; elle l'est en partie : car qu'est-ce que la géométrie, par exemple, sinon la science de l'intelligibilité pour tout ce qui ressort du concept d'espace ? La science de l'intelligibilité tout entière ne serait donc, après tout, que la logique ou la mathématique universelle.

Mais une mathématique partielle, comme la géométrie, ou l'algèbre, ne se peut appliquer indépendamment de

l'expérience : la mathématique universelle s'appliquerait sans l'expérience, elle déterminerait les réalités par elle-même. Car qui doute que les formes les plus capricieuses de l'étendue n'obéissent aux lois d'une géométrie transcendante que nous ignorons? Et, si nous la connaissions, nous devinerions par elle, ou nous en déduirions plutôt, les figures les plus diverses que l'expérience seule nous fait connaître. Or, de ce principe, que l'être et l'intelligibilité se correspondent, il résulte que tout ce qui est possible est réel : non que ce que nous concevons actuellement comme possible soit actuellement réel : mais ce qui est possible ne l'est qu'à certaines conditions; tant que ces conditions n'ont pas lieu, il n'est pas possible, à vrai dire, ni réel ; ont-elles lieu, le voilà possible, le voilà réel. Donc ce qui est possible de soi et sans condition, le possible ou l'intelligible par essence, est éternellement possible, donc éternellement réel, donc Dieu est : et l'argument de Leibnitz : « Dieu est possible, donc Dieu existe, » devient rigoureux dans le système où possible et réel sont synonymes. Ce qui est possible à certaines conditions n'est possible que ces conditions réalisées, et alors il est réel; mais ces conditions sont elles-mêmes des possibles, qui ne sont possibles qu'à d'autres conditions, lesquelles devraient être réalisées pour que les premières se pussent réaliser à leur tour, — et toujours, sans fin : de sorte que si, dans cet enchaînement de conditions nécessaires aux conditions d'un possible donné, il s'en rencontre quelqu'une qui soit impossible, ou contradictoire, c'est que le possible donné n'était qu'un possible trompeur, impossible en effet, et contradictoire au fond, quoique la contradiction y fût trop profonde pour éclater aux yeux. Qu'on ne se hâte donc point de déclarer une chose possible par cela seul qu'elle ne semble pas contradictoire : elle peut être contradictoire sans qu'il y pa-

raisse d'abord, et c'est une bien difficile science, quoi qu'on s'imagine au premier coup d'œil, que celle qui déterminerait tous les possibles ; mais bien importante, parce que tous les possibles, au temps, au lieu, et en la manière où ils sont possibles, sont réels, que tout ce qui est possible à des conditions possibles se réalisera, ces conditions étant elles-mêmes des possibles qui doivent être des réels à leur heure, et que la science qui déterminerait tous les possibles déterminerait par là toutes les réalités des choses.

Mais toutes choses ne sont pas du domaine de notre esprit ; il ne nous est donné de connaître que celles qui rentrent dans les concepts : celles donc qu'il nous est donné de connaître ne sont possibles, et ne sont par conséquent, ou ne sont pour nous, que dans les conditions d'intelligibilité des concepts. Mais que sont les concepts, sinon des intuitions de la possibilité indéfinie d'être des choses sous de certains rapports ? Qu'est-ce que l'espace, par exemple, si ce n'est l'intuition de la possibilité indéfinie d'être étendu, et de même pour les autres ? Faire la science de l'espace, c'est donc déterminer toutes les possibilités de l'étendue ; du temps, toutes les possibilités de la durée ; de la quantité, toutes les possibilités du nombre, etc. Les réalités n'appartiennent pas à un seul concept, si ce n'est par abstraction, mais à tous. Faire la science d'un seul concept, c'est-à-dire déterminer les possibilités d'un seul ordre, c'est demeurer dans l'abstraction ; faire la science de plusieurs concepts isolés, c'est y demeurer encore, — ainsi des mathématiques : mais faire la science de tous les concepts ensemble, je veux dire déterminer les possibilités de tous en les combinant tous ensemble et les rapportant les uns aux autres, c'est déterminer les possibles avec toutes les conditions qui les rendent tels, c'est, dis-je, déterminer la réalité même.

Il faut donc faire la science abstraite ou idéale de chaque concept, l'un après l'autre ; mais en appliquant sans cesse la science du premier concept à celle du second, la science complexe qui en résulte à celle du troisième, la science plus complexe encore qui résulte de tout cela à celle du quatrième, et toujours, jusqu'à la fin, pour avoir toutes les combinaisons de toutes les possibilités des divers ordres, avec les obstacles, les retards, ou les conditions qu'elles sont les unes aux autres. L'application de l'algèbre à la géométrie, cette admirable invention de Descartes, qui fut comme la création des hautes mathématiques, n'est que le commencement de la mathématique universelle, et le jeu, pour ainsi parler, de tout le système : elle est une méthode qu'il faut généraliser et pousser jusqu'au bout.

Or nous avons vu que les concepts supérieurs ne nous sont intelligibles que dans celui de quantité, lequel se divise en ceux d'espace et de temps. Les deux premiers concepts, d'être et de rapport, se déterminent par le troisième, de substantialité, et par le quatrième, de causalité ; mais les substances et les causes ne se manifestent pour nous que par les modes et les effets, qui tombent dans l'espace et le temps, dans le nombre, dans la quantité : et le concept de quantité se fixe infailliblement en s'unissant avec celui de nécessité, qui est comme le concept logique (ch. VI, 4). La science du nombre est donc celle qui domine les autres, et qui leur fait la loi : elle est celle qu'il faut faire d'abord; puis celle de l'espace, et lui appliquer celle du nombre; puis celle du temps, et lui appliquer la science complexe qui est celle du nombre appliquée à celle de l'espace. Tout cela constitue, comme dans un vaste ensemble, la science générale de la quantité : d'autant plus complexe, que chacune des sciences partielles qui la composent doit s'armer, pour s'appliquer

aux suivantes, de nouveaux instruments, et agrandir de plus en plus sa sphère. — Vient ensuite la science de la causalité, comprise par les effets qui sont seuls accessibles, ou de la force, d'abord en soi, puis dans l'espace et dans le temps, ce qui est le mouvement, et dont la science ne se peut faire sans une application des sciences déjà faites. — Vient enfin, à faire, en soi d'abord, puis dans ses rapports avec les sciences déjà faites, la science de la substantialité, comprise par les modes qui sont seuls accessibles, êtres relatifs, manifestations de l'être. — Si je nomme algèbre la première science, celle du nombre, géométrie la seconde, chronométrie la troisième, et la science générale de la quantité, qui résulte de leur tout complexe, mathématique pure; puis, dynamique celle de la causalité ou de la force, ontologie celle de la substantialité ou de l'être, ces trois vastes ensembles, mathématique pure, dynamique, ontologie, doivent non-seulement se constituer à part, mais se combiner, mais s'appliquer et se rapporter les uns aux autres, pour faire éclater, avec toutes leurs conditions variées, toutes les possibilités qu'elles recèlent.

C'est M. Dumas, je crois, qui a dit que l'art de l'expérimentation naît à peine: qu'il grandisse tant qu'il voudra, il n'égalera jamais la puissance d'une telle méthode; surtout il ne rendra pas compte des choses, — il les montrera, il ne les démontrera point.

Qu'un savant, pour expliquer un certain ordre de faits, invente une hypothèse: la logique dont je viens d'esquisser les grandes lignes la vérifie aussitôt. Si l'hypothèse est fausse, elle heurte quelqu'une des possibilités établies; si elle n'en heurte aucune, elle est possible, elle est réelle, elle est vraie. Il arrive sans cesse qu'il n'y ait que plusieurs manières d'expliquer une chose, sans qu'on sache laquelle; ou plusieurs manières d'être d'une chose qu'on

ne peut voir : l'une d'elles, tous les cas étant comptés, est vraie, mais une seule : une seule est donc réellement possible, et il est facile de la reconnaître, parce que les autres, qui ne le sont réellement pas, heurtent quelqu'une des possibilités établies.

On a parlé d'une langue abstraite, d'une algèbre, qui ne se bornât pas aux grandeurs, mais qui embrassât toutes les applications possibles de l'esprit humain. La psychologie et la métaphysique ayant déterminé d'une part toutes les formes de la pensée, tous les rapports possibles des idées entre elles et avec l'esprit, d'autre part, toutes les idées simples, cette langue n'aurait qu'un petit nombre de signes, un pour chaque idée simple, un pour chaque rapport, et le signe fondamental du verbe : en sorte que la plupart des idées, qui sont complexes, s'exprimeraient par peu de signes soumis à un principe de transformation. Une telle langue serait écrite comme un système de chiffres ; elle rendrait les opérations de la pensée précises comme le calcul, fournirait le moyen de les juger en elles-mêmes, abstraction faite de leur contenu, servirait à dégager les inconnues, et permettrait de distinguer en chaque idiome ce qu'il a de contraire à la logique.

Cette langue merveilleuse peut-elle être autre chose que la logique ou mathématique universelle dont j'essaye d'ouvrir la vaste perspective ? Elle existe déjà pour les grandeurs ; elle est donc commencée, il ne reste qu'à l'achever. Entreprise immense, qui usera bien des vies d'hommes ! Mais on voit, dans les considérations qui précèdent, combien la philosophie première est nécessaire pour que l'entreprise ne soit pas vaine : car elle n'a point, elle ne saurait avoir d'autre appui.

cette mathématique universelle, la philosophie
, recueillant les faits capitaux de chaque science,
es faits pour en déduire le système où se coordon-

nent toutes sciences en une, et rattache la science rigoureuse de leur unité à la philosophie première, qui en contient les principes et les lois. Tout s'enchaîne de la sorte : la philosophie première enferme et les fondements de la mathématique universelle, et déjà l'ensemble de la philosophie générale : la philosophie, dans sa triple division, est une, et elle est la science de l'unité des choses, — je veux dire, la science.

III

La philosophie toutefois n'est pas absolument la science de l'unité des choses : car combien de choses nous échappent ! L'univers se dérobe aux prises de notre curiosité; il nous fuit dans l'infini des espaces qui nous enferment, et des temps qui ne sont plus ou qui ne sont pas encore : il nous presse de toutes parts, mais nous n'en connaissons que ce qui nous touche. Les choses qui ont trait à l'homme sont les seules que l'homme connaisse, parce qu'elles sont les seules aussi qu'il lui importe de connaître : si bien qu'il est lui-même pour lui l'unité des choses, et que la science de l'unité des choses ne serait autre que la science de l'homme dans l'univers.

En outre, les choses même qui nous sont accessibles ne le sont pas en leur être essentiel, mais en leurs modes ; nous n'atteignons que des effets, mesurés, nombrés, par groupes et séries. Une science n'est donc science que d'une série. Mais les séries ne se valent pas : entre toutes également fausses, également vraies, il en est une qui manifeste la génération intime des idées, la loi des êtres ; et celle-là est la véritable, la seule que doive se proposer la science : elle est l'ordre. Toute science, qui l'est d'une série, l'est donc d'un ordre ; la philosophie, que je ne

pouvais définir au début de cette étude, doit être dite, à la fin, *la science de l'ordre des choses dans leur rapport avec l'homme.*

Telle est donc la définition de la philosophie, et voici la constitution qui en résulte. L'homme est ordonné par rapport à Dieu ; il l'est de plus par rapport aux lois générales du monde, aux lois plus particulières du système des planètes et de la planète où il vit, et en un mot du milieu qui l'entoure : ce milieu est ordonné pareillement par rapport à l'homme, comme le théâtre où il doit remplir un rôle auguste, comme l'arène où il doit poursuivre sa fin. Voilà une grande division de la science, la science de la fin de l'homme, ou philosophie première, à laquelle il appartient de résoudre le problème difficile et formidable du mal.

Or il faut que l'homme travaille à l'œuvre de son bien terrestre, et prépare ainsi le bien de son être futur; il faut qu'il établisse une harmonie de plus en plus profonde entre cette terre et lui, afin que sa propre harmonie s'établisse de plus en plus, afin qu'il devienne plus parfait en soi, plus heureux, et meilleur. Il ne peut atteindre à cela sans connaître les choses sur lesquelles il se propose d'agir : de là des sciences, dites positives, qui lui permettent l'invention merveilleuse des instruments de son bien-être, et, par la conquête des forces physiques, l'appropriation lente, mais assurée, de sa demeure d'un jour à l'usage qu'il en doit faire. Ces sciences ont quelque endroit commun par où elles peuvent n'en former qu'une seule, plus haute ; d'ailleurs, la science de choses en elles-mêmes indépendantes de l'homme, mais que l'homme peut ordonner par rapport à lui, ne tombe-t-elle pas sous la définition d'une science qui a pour objet l'ordre des choses dans leur rapport avec l'homme ? Voilà une autre ide division de la science, le Cosmos, ou la philoso-

phie générale, laquelle n'est que le déroulement terrestre des lois du monde que donne la philosophie première.

Mais cette division de la science a besoin, pour être exécutée, d'une méthode toute-puissante : de là, et avant la division dont je parle, une autre encore, la logique ou mathématique universelle, qui a sa racine dans la philosophie première, et le développement de ses vastes rameaux dans la philosophie générale.

La philosophie se divise donc en trois grandes parties : la science de la fin de l'homme, ou philosophie première, d'où se tirent les principes de la mathémathique universelle, laquelle a son application dans le Cosmos. Cette troisième partie est la philosophie des sciences positives, la métaphysique de la physique, oserai-je dire. La deuxième est la logique, faite pour rendre la troisième possible : après des préliminaires sur les principes généraux de logique, elle se partage en mathématique pure, dynamique, ontologie. La première résout ce qu'il faut résoudre d'abord, le terrible problème de l'homme dans son milieu et quant à sa fin : Dieu donc, être vivant, créateur et conservateur de toutes choses ; le monde et ses lois ; un des moindres astres de la création, notre soleil avec ses planètes ; la terre, une d'entre elles ; et sur ce théâtre ainsi préparé, l'homme, — théodicée, cosmologie, astronomie, géographie, anthropologie : Dieu par rapport au monde, le monde par rapport à notre soleil, notre soleil à notre terre, notre terre à l'homme, telle est la marche d'un livre qui parle de choses dont l'homme est l'unité, mais il faut tout cela pour expliquer l'homme. Puis l'homme tout entier, âme, corps, et leur lien ; individu, société, et leur lien, — ce qui embrasse, pour l'individu, la psychologie et la physiologie accordées ; pour la société, la société extérieure ou politique et la société intérieure ou religieuse, et pour le lien de deux, la philosophie de

l'histoire, la science du vrai, du beau, du juste, l'immortel destin de l'homme : telle se déroule à nos regards, vaste ensemble qui enferme tout, qui domine tout, la philosophie première, la science du bien et du mal.

L'homme ne doit pas être étudié le premier, mais en sa place, dans le milieu qui le fait ce qu'il est, et qui l'explique : car, n'étant point par lui-même, il n'est pas non plus compréhensible en lui-même, mais dans son rapport avec ce qui détermine les conditions de son être. Ce n'est pas à dire néanmoins qu'il faille aborder la science par l'idée de l'être en soi, par le problème de Dieu : j'ai déjà combattu cette doctrine de la déduction pure ; j'ai fait voir qu'on doit partir d'un fait, et s'élever de ce seul fait, par une induction toute rationnelle, à quelque détermination de Dieu, autant que la détermination de Dieu n'est pas chimérique pour l'homme. Or, puisque le philosophe doit partir d'un fait, de quel fait partira-t-il, si ce n'est du fait de son propre être? Il n'y en a point qui lui soit plus intime, ni plus certain, que celui-là. Il débutera donc par cette proposition fondamentale : Je suis ; et là-dessus il édifiera toute la science. Il y trouvera bien vite Dieu, puisqu'il doit trouver dans l'idée du moi, d'où il part, tout ce qu'elle implique : et le Dieu qu'il y trouvera sera le vrai Dieu, car il aura travaillé sur l'idée même du moi, non sur tel moi; non sur son propre moi, mais sur le moi quel qu'il puisse être, fini ou infini, relatif ou absolu ; et en traitant du moi il aura traité du moi divin, d'un infini personnel, d'un absolu qui ait conscience de soi-même, du Dieu de la religion, qui n'est pas encore celui de la philosophie.

Voilà où éclate l'avantage de la méthode dont je voudrais armer le philosophe. Une proposition bien simple, celle qui affirme l'être du moi, donnée, tout suit en rigueur, comme d'enchantement, par le raisonnement

pur; et ce ne sont plus des abstractions, mais des réalités qui se déduisent. Sans doute il reste encore à faire, dans une philosophie pareille, plus d'un acte de foi : la proposition donnée, qui n'est pas démontrée, ni ne peut l'être; la base de la méthode; le principe de la certitude. Mais peut-il en être autrement, et n'y a-t-il point de toute nécessité un appui de la démonstration, indémontrable? « ..... Pour connaître sa propre nature, pour en avoir une idée claire, complète, exempte d'incertitude, et dégagée de toute supposition arbitraire, il faudrait que l'homme, faible partie d'un tout immense qui le modifie incessamment, et n'ayant dès lors qu'une existence relative, connût les autres êtres, connût leur auteur, ainsi que les rapports qui les unissent, et que de plus il pût affirmer légitimement cette connaissance, sans quoi il ne pourrait en rien conclure légitimement. On est donc contraint de s'avouer, si l'on ne veut s'abuser à plaisir, l'impossibilité radicale où il est de déduire rationnellement de sa nature la règle de son activité intellectuelle, ou la loi générale de l'affirmation. Dès lors cette loi première qui gouverne la pensée et donne une base fixe aux jugements, cette loi fondamentale de l'intelligence, qu'il est, nous le répétons, contradictoire de prétendre déduire d'une connaissance, d'un principe quelconque antérieur à elle-même, doit être posée et reconnue comme un fait primitif de la nature humaine où elle a sa racine [1]. »

Sans doute aussi la méthode que je propose est subtile, ardue, malaisée à pratiquer. Mais, dirai-je, heureux qu'il y en ait une, si ardue soit-elle! Et la philosophie est à ce prix. Ah! je le sais, on préfère observer : il n'en coûte pas tant de regarder autour de soi ou en soi, que de tenir

1. Lamennais, *Esquisse d'une philosophie*, l. I, ch. I.

l'œil fixé sur une déduction austère, et encore une déduction qui, avec toute sa lourdeur, remonte au lieu de descendre ! On observe donc, on voit dans l'âme diverses manières d'être, on les range en bon ordre, on les étiquète, — et la philosophie ne se fait pas. On court après le nom : il est pompeux, et il honore; on fuit la chose: elle est rude, et elle effraye. On se complaît, on s'aime, on s'élève en son propre cœur, à être appelé philosophe; on mollit à l'être. La philosophie est un pic : la méthode en est escarpée, glissante, périlleuse; combien peu sont capables de soutenir quelques instants d'une si dure montée ! Et qui atteindra la cime ? — Pour nous, n'imitons point ces habiles qui s'en vont errer, sans trop de fatigues, sur les flancs de quelque humble coteau voisin, puis reviennent, et disent aux bonnes gens (car il y a toujours des bonnes gens pour ouvrir une grande bouche ébahie et crédule à tout mensonge de voyageur) : « J'ai voyagé dans les montagnes, j'ai atteint l'inaccessible sommet de la philosophie. » — Nous ne nous vanterons pas d'avoir atteint un sommet presque inaccessible, mais du moins nous essayerons de le gravir. Nous ne grimperons pas comme on marche, car nous ne nous promènerons pas tout autour ni au pied : nous tenterons l'ascension de de la montagne même, du pic superbe.

IV

La philosophie ne sera point l'œuvre d'un homme: elle s'élèvera d'âge en âge, et chaque siècle apportera sa pierre. Mais la science est déjà faite, quand le fondement t posé. Les nouvelles pierres qu'on apporte ont leur 1 pan du mur commencé : il n'est plus besoin à qui

veut bâtir de renverser les quelques murailles qu'il trouve debout, comme mal sûres et manquant de base.

La seule perspective de la philosophie telle que je la vois se dérouler devant mes yeux a quelque chose qui épouvante : aussi un homme ne l'accomplira-t-il pas, mais l'accord de beaucoup d'hommes qui se la transmettront de main en main. Elle m'épouvante donc, quand je ne songe qu'à l'œuvre : elle ne m'effraye plus, quand je songe au labeur des siècles, quand je la mesure aux forces non plus d'un homme, mais de l'homme. Car je sais ce que peut l'homme ; je l'ai appris dans cette étude même. Il connaît du monde non l'immensité, dont il n'a que faire, mais l'ensemble qui l'environne et qui l'intéresse, et lui-même, la plus belle partie d'un si bel ensemble ; et par ce qu'il connaît du monde, il connaît Dieu : et c'est là comprendre le monde qu'y reconnaître l'empreinte de Dieu.

Ce n'est là toutefois comprendre qu'un peu du monde. D'autres hommes, ailleurs, en d'autres planètes, peuvent être doués de sens organiques et de concepts rationnels qui nous manquent : ils connaissent plus du monde et plus de Dieu, pour ainsi parler ; mais leur compréhension plus vaste est bornée encore, et ce n'est encore là comprendre qu'un peu du monde. Tant que l'esprit n'a de vue directe que sur le monde, et ne connaît Dieu que dans ce qu'il connaît du monde, sa compréhension, si vaste qu'elle soit, est toujours bornée par l'organisme qui détermine et qui limite son être ; dès qu'il a vue directe sur Dieu, dès que, n'ayant plus d'organisme qu'un corps aérien qui l'empêche de se confondre avec le seul esprit pur, qui le porte dans l'infini où il ne doit ni s'absorber ni se perdre, qui distingue sa personne, mais qui du moins ne l'incline pas à ne voir directement que la matière, il arrive à cet état supérieur que Malebranche

nomme la *vision en Dieu*, alors il découvre en Dieu toutes choses, dans leur cause comprise en soi, dans leur principe même : compréhension sans bornes, différente de la compréhension de Dieu, en ce qu'elle ne lui vient pas de lui-même, mais de Dieu, ou des choses connues dans leur auteur, tandis que la compréhension de Dieu ne lui vient que de lui-même, qui connaît parce qu'il crée, ne pouvant créer sans connaître son œuvre, — et en ce qu'elle n'est qu'une déduction successive, tandis que la compréhension de Dieu est une intuition éternelle pour qui les espaces et les temps ne sont qu'un point indivisible. Il y a donc, au-dessous de Dieu, deux états de l'esprit : l'esprit terrestre, qui ne connaît Dieu que par le peu qu'il connaît du monde, et sous des aspects correspondants à ceux du monde que sa nature limitée lui permet de connaître, — qui, dis-je, ne voit Dieu que reflété dans le monde comme dans un miroir ; et l'esprit céleste, qui voit Dieu face à face, c'est-à-dire l'essence même du principe des choses, et toutes choses dans leur principe, l'univers sans limites déduit de Dieu l'éternité durant. Cet état, supérieur à l'autre, est la fin de l'autre, comme il a lui-même sa fin en Dieu, mais en Dieu seul.

Tel est donc le point où parviendra l'homme, si l'homme en est digne. Car je n'ai déclaré l'organisme nécessaire à l'homme comme la mesure et la limite de son être, que dans le même sens où l'instrument est nécessaire au musicien : le musicien se révélera-t-il, sans un instrument qui le manifeste? Et ne se révèlera-t-il pas d'autant plus qu'il se servira d'un instrument plus parfait? Il en dépend donc, puisqu'il serait comme s'il n'était pas, en tant que musicien, sans un instrument : mais combien plus l'instrument dépend de lui, qui le domine, qui le soumet à son inspiration propre, qui en joue jusqu'à l'user, l'épuise, puis le jette là pour en prendre un autre meilleur, s'il

se peut! Toute pareille est la nécessité du corps pour l'esprit : il lui est instrument, mais instrument docile, — un esprit qui ne gouverne pas son corps ressemble à un musicien qui se laisse emporter à la beauté du son au lieu de commander les notes, et dominer par l'instrument au lieu de le dominer; le corps donc, nécessaire à l'esprit, ne se confond pas avec lui, mais s'en distingue et le suppose pour le manifester : et quand l'esprit aura épuisé son corps, il en prendra tour à tour d'autres meilleurs, où il révèlera mieux ce qu'il est. La dissolution du corps n'entraîne pas la perte de l'esprit; loin de là, elle le dégage, et lui permet un organisme plus riche, plus subtil, plus céleste, s'il s'en est rendu digne. Impérissable de sa nature, puisqu'il est lui-même la vie du corps vivant, ne doit-il pas atteindre sa fin? N'a-t-il pas pour fin le but qui l'attire? Et n'aspire-t-il pas à une connaissance parfaite de toutes choses? Qu'il parvienne donc à cet état sublime, où toutes choses se peuvent connaître en Dieu! N'aspire-t-il pas à l'infini? Qu'il parvienne donc à cet état sublime, le plus voisin de l'infini, et qu'il en traverse tous les degrés, pour approcher sans cesse des perfections inaccessibles de Dieu! Ainsi l'ordonne la loi du progrès des êtres.

Hélas! l'esprit céleste, qui voit Dieu face à face, ne pèche point, quoique libre, parce que le mal ne le tente point : mais l'esprit terrestre, qui entrevoit à peine quelque chose de Dieu dans un peu de monde, mais l'homme, incliné vers la matière et poussé vers Dieu, entre la matière qui lui pèse aux pieds et Dieu qui l'attire, entre le mal qu'il doit fuir et le bien où il doit tendre, lutte; l'homme est lui-même l'artisan de son progrès, il ne le réalise en lui que par un travail plein de risques, par l'usage chanceux d'une liberté sollicitée en sens contraires : il peut le réaliser, et se sauver, — il peut le man-

quer, et se perdre. Qu'il veille donc sans relâche, qu'il veille et qu'il agisse, pour développer en lui l'esprit, l'être qu'il sera. Et pour cela, qu'il développe son être actuel, ses facultés terrestres, chacune en sa plénitude, toutes dans l'harmonie de leur ensemble. Car c'est une admirable loi, qui résulte de la loi même du progrès et que n'ont pas comprise ceux qui mutilent leur être actuel pour préparer leur être futur, que tout être, à chaque instant de sa durée, comporte une perfection relative dont l'accomplissement est déjà l'ébauche de ce qu'il doit être : dans la vie de l'homme, par exemple, l'enfant est à la fois un enfant achevé et un homme ébauché, et c'est pour lui la meilleure préparation de l'homme qu'il doit être d'être parfait comme enfant; dans la vie de l'esprit, l'homme est à la fois un esprit terrestre achevé et un esprit céleste ébauché, et c'est aussi pour lui la meilleure préparation de l'esprit céleste qu'il doit être d'être parfait comme esprit terrestre. La science faite dans les conditions humaines, nous forçant à voir Dieu dans les choses pour les comprendre, et nous élevant ainsi vers Dieu, nous exalte peu à peu jusqu'à cet état où nous apparaîtra Dieu même sans ombre, sans voile, sans obscurité.

La fin de l'homme n'est pas de connaître seulement, mais d'aimer et d'agir : d'agir selon qu'il aime, et il aime selon qu'il connaît. Il faut que l'œuvre, pour être bonne, soit marquée de l'amour du bien, qui est le lien de l'univers, étant l'amour de l'ordre des choses, et de Dieu auteur de cet ordre ; il faut que l'œuvre soit œuvre de charité ou d'amour : et l'amour s'élève avec la connaissance. L'esprit céleste ne s'abandonne pas à la joie d'une connaissance infinie et stérile : il connaît infiniment pour aimer infiniment, et son amour éclate en des œuvres d'une charité infinie. Telle doit être, dans la mesure de sa connaissance plus humble, l'œuvre de l'homme;

telle donc l'œuvre du philosophe : et je n'estimerais pas, non plus que Pascal, que toute la philosophie valût une heure de peine, et elle ne serait tout entière que le fruit merveilleux et vide d'une vaine curiosité, si elle n'avait un plus noble but, un but de charité et d'amour, — je veux dire l'enseignement du bien, qu'il faut rendre toujours manifeste aux yeux de l'homme, la préparation de l'être futur qui est en chacun de nous, de cet esprit céleste qu'il appartient à chacun de nous d'être un jour, par la philosophie première; et, par la philosophie générale, l'affranchissement des servitudes du corps, le recueillement moins pénible de l'âme délivrée des charges qui l'appesantissent, un vol plus facile et plus universel vers les régions supérieures de la vie.

Nous donc, qui nous glorifions d'être appelés philosophes, maîtres de la sagesse, pofesseurs du bien, que le bien s'accomplisse d'abord en nous; soyons bons premièrement nous-mêmes; ne cherchons à savoir que pour agir dans l'amour, et rendre les âmes bonnes. Aimons les hommes avant d'aimer notre gloire. Aimons le bien avant d'aimer la science, et la science nous viendra de surcroît. N'aimons la science que par amour pour le bien, parce qu'elle est pour nous une des formes du bien. Aimons, aimons, aimons, c'est là tout l'homme. Dieu livre à l'orgueil de leur propre sens et au dérèglement de leur faible raison ceux qui n'aiment pas : ils ont la méthode, et ils errent; ils ont le génie, et ils égarent; ils deviennent pour l'homme des instruments d'épreuve, ils produisent le mal. Dieu se cache aux superbes, qui n'aiment pas, et qui s'aiment; il se révèle aux humbles, qui ne s'aiment que dans leur rapport à l'ordre, et qui sont bons : les superbes se font centre de l'ordre, et sont mauvais : ils sont privés de Dieu, parce qu'ils se font Dieu. Nous voulons édifier la philosophie? Il nous faut la méthode, la-

quelle prouve invinciblement le vrai à ceux qui le repoussent, pour les confondre, et assure nos pas vers la difficile science du bien; mais il nous faut surtout la grâce de Dieu, qui se donne à qui la mérite: je veux dire l'amour du bien que nous devons enseigner et des hommes à qui nous devons l'enseigner, l'amour de Dieu qui est lui-même tout le bien.

CONCLUSION

L'AVENIR

1. Résumé. — 2. Confirmation de la solution du problème religieux. — 3. La transformation de la foi en science. — 4. Du divorce entre le christianisme et, la philosophie. — 5. Que le siècle souffre d'avoir fui le christianisme et répugne à y rentrer. — 6. Pourquoi? Que l'Église doit organiser l'ordre nouveau, l'accordant avec l'ancien. — 7. Avenir de l'humanité. — 8. De l'unité future : *Una fides, una lex.* — 9. Ce qui reste à faire.

I

Il n'y a pas de problème religieux dans les siècles de foi. Mais aujourd'hui les esprits se partagent : les uns, poussés de plus en plus impérieusement par la raison. ou par ce qu'ils appellent de ce nom, s'éloignent de la religion, du spiritualisme même, et deviennent de savants athées ; les autres repoussent la raison qui les effraye, et se réfugient dans une foi exclusive, se faisant systématiquement, c'est-à-dire rationnellement, déraisonnables ; ceux qui ne peuvent abdiquer à ce point leur être d'homme, et qui veulent être raisonnables en demeurant religieux, cherchent l'accord de la foi et de la raison, de la religion et de la philosophie.

La religion et la philosophie sont, au fond, une seule

chose, et toutefois elles s'opposent l'une à l'autre, comme les deux pôles d'un aimant, ou les deux termes d'un rapport : l'individu et le genre humain s'unissent dans un terme supérieur, qui est l'homme ; la philosophie et la religion, dans un terme supérieur, qui est la vérité. La religion, comme doctrine, n'est autre que la philosophie, révélée au genre humain avant d'être comprise par l'individu ; la philosophie n'est autre que la religion comprise par l'individu, qui la tient du genre humain, qui la tient de Dieu. La raison est l'intelligence personnelle ; la foi, l'adhésion de l'intelligence personnelle à l'intelligence commune, laquelle est une participation de l'intelligence infinie, une révélation de Dieu.

La philosophie embrasse tout l'objet de la religion, l'homme virtuel, l'homme éternel, l'homme enfin dans son rapport avec Dieu. Elle n'existe pas encore en tant que science. Quand une seule des vérités qu'elle doit démontrer sera devenue assez évidente pour contraindre l'acquiescement unanime des philosophes, c'est qu'ils en reconnaîtront l'évidence, grâce à une méthode qui peu à peu donnera le reste : et dès lors la philosophie sera.

Il faut deux choses en effet pour qu'une science puisse être constituée : une matière, une méthode. La matière ne manque pas à la philosophie : l'observation, la religion, les illusions même et les faux systèmes du passé, la lui fournissent abondamment. La méthode capable d'enchaîner tant d'idées dans un seul tout logique, voilà ce qui lui manque.

La méthode n'est pas un instrument d'invention, mais de démonstration. Elle enchaîne des idées, afin d'en établir la vérité, la nécessité, l'harmonie, la raison d'être. Elle opère sur des données qui ne lui viennent pas *d'elle*-même, mais d'autres puissances.

Le sens externe nous révèle les choses extérieures ;

le sens intime nous révèle notre propre être. Mais outre le sens externe et le sens intime, n'y en aurait-il pas encore un autre, le sens du divin ? Nous avons tenté de le mettre en lumière. Une foi invincible affirme, pour quiconque entend la parole intérieure, que la peine est réservée au vice, la récompense à la vertu. Une foi invincible nous pousse à invoquer Dieu dans le péril. Ainsi la nature de l'homme, en dehors de toute doctrine, de tout motif raisonné, croit à un Dieu juste qui gouverne tout, et jusqu'aux moindres détails de l'univers, par une providence immédiate, qui veille sur la destinée de ses créatures, qui sonde les reins et estime les œuvres. — De là l'immortalité de l'âme, et cet ensemble de grandes vérités que nous enseignent les systèmes religieux. La conscience est d'accord avec le dogme : le Dieu de l'âme humaine est bien le Dieu de la révélation.

Ce m'a été un véritable bonheur de reconnaître dans l'âme ce sens du divin, mis en oubli par la plupart des philosophes, singulièrement obscurci chez beaucoup d'hommes, mais qui va peut-être, chez quelques-uns dont le cœur est pur, jusqu'à la vision, jusqu'à l'intuition claire de plusieurs hautes vérités. Comme le sens externe a vue sur le dehors, le sens intime a vue sur le dedans, sur le moi, sur l'âme ; et le sens du divin sur l'âme aussi, mais pour y trouver Dieu qui est en elle. L'un est l'âme tournée vers le monde, qui est hors d'elle ; l'autre, l'âme tournée vers soi ; le troisième, l'âme tournée vers Dieu, qu'elle voit en soi et qui la remplit, comme il remplit tout de sa présence. Le sens étant l'âme en rapport avec son objet, ne révèle point par intuition, ou par perception, l'objet même, mais des modes, des manières d'être de l'objet, relatives à l'âme qui le perçoit : des phénomènes. Les *noumènes*, pour parler comme Kant, lui échappent. Dieu *est le* grand *noumène* qu'il appartient à

la raison de déterminer d'après les données de l'expérience, soit externe, soit intime, soutenue par les vues de ce sens du divin.

Ce sens, comme le sens intime, comme le sens externe, a, on le conçoit, plus ou moins de portée. Peu l'ont pénétrant et sûr; la plupart l'ont très-faible. Il est nécessaire au philosophe, comme le sens intime au psychologue, au moraliste, à l'historien, comme le sens externe au physicien; comme tous ensemble le sont au poëte, qui résume en soi tout le génie de l'homme. L'intuition est toujours le caractère du génie : le vrai philosophe, j'entends l'inventeur, découvre ou plutôt voit par intuition, et il n'use de la méthode que pour ordonner, à ses propres yeux comme aux yeux des autres, le système des choses qu'il a vues.

Le propre de cette méthode dont la philosophie est en quête, est de faire que ceux qui ne voient pas sachent néanmoins, comprenant la réalité des choses qu'ils n'aperçoivent pas, mais dont on leur démontre que l'expérience, même sensible, implique la nécessité. « Sur quoi se fondent-ils pour assurer que le monde invisible échappe à la raison ? Sur ce que la raison a pour fonction d'expliquer le réel fourni par l'expérience ? Sur ce que le fait et l'idée s'opposent pour s'unir dans une synthèse de l'expérience et de la raison? Soit. Je connais tout cela. Mais qui vous assure qu'expliquer le réel fourni par l'expérience, ou le visible, n'est pas précisément rapporter le réel visible à un réel invisible?... Il est clair qu'on ne saurait construire une pareille science par la méthode expérimentale; on ne le saurait non plus par une méthode qui dédaignât l'expérience, mais par une méthode transcendante, intime accord de l'expérience et de la raison, qui partît de l'expérience pour s'élever au-dessus d'elle, et pour déterminer par la réalité visible la réalité invisible. Comme c'est là l'objet de la philosophie, une telle méthode est la mé-

thode propre au philosophe... Que l'on parvienne à connaître la loi de l'enchaînement ou de la nécessité réciproque des choses, une réalité donnée par l'expérience manifestera aussitôt à l'œil de la raison, avec une entière certitude, une réalité placée en dehors de l'expérience, mais liée par une nécessité réciproque à celle d'où l'on est parti. Ce n'est pas ici le lieu d'en dire davantage; mais ce que j'en dis suffit pour faire voir à ces rationalistes qui limitent si arbitrairement la raison que la portée de la raison est plus haute qu'ils ne l'imaginent, et que la philosophie ne tardera plus à devenir une science positive, puisqu'il est déjà possible de dire quel en est l'objet, quelle méthode lui convient, et sur quelle loi ou quel principe repose le fondement de cette méthode [1]. »

Cette page d'un ouvrage qui est comme l'introduction de celui-ci exprime l'idée dont tout ce livre n'est que le développement.

Pendant que l'expérience constate dans tous les faits observés d'un certain ordre une manière d'être permanente et fixe, qui n'est qu'un fait général, l'esprit attribue la même manière d'être à tous les faits, observés ou non, du même ordre, c'est-à-dire élève, par une synthèse qui déjà dépasse l'expérience, le fait général à la hauteur d'un fait universel. Voilà donc, pour l'induction savante, le domaine de l'expérience franchi. On a vu qu'un tel procédé ne donne pas la certitude rigoureuse. Surtout, bien qu'il pousse plus avant que l'expérience faite, il ne pousse pas au delà du monde même des expériences; il conduit hors de ce qui est vu, mais non hors de ce qui est visible. Il existe une autre induction très-naturelle et très-certaine, qui passe immédiatement du visible à l'invisible: le langage même journalier affirme des êtres, des sub-

1. *La Religion au dix-neuvième siècle*, ch. XVIII.

stances, des causes que nulle oreille n'a pu entendre, que nul œil n'a pu voir, que nulle observation expérimentale n'a pu saisir, qui ne tombent sous la prise d'aucun des organes du corps. On se trompe sur les substances, sur les causes ; on les affirme où elles ne sont pas : mais c'est parce qu'il y a des causes et parce qu'il y a des substances, qu'on les affirme, par erreur, là même où elles ne sont pas. Il faut une méthode qui supplée à l'insuffisance de la vue du corps, et qui fixe la vue de l'âme. Elle n'est autre que cette méthode naturelle qui passe immédiatement du visible à l'invisible : toute la question est de la reconnaître et de la régulariser.

Elle se fonde, selon nous, sur ce principe que toutes choses s'enchaînent les unes aux autres par un lien nécessaire, d'où résulte la conformité de l'intelligible et du réel. Elle répond par là, en même temps, aux légitimes exigences de la science. La science, en effet, enorgueillie de ses conquêtes, a soulevé contre la métaphysique, et plus encore contre la religion, des préventions funestes. C'est elle qui, éprise de la nature, qu'elle médite sans cesse, où sans cesse elle contemple l'immuable règne d'un ordre en quelque sorte fatal, oublie l'individuel pour l'universel, le libre pour le nécessaire. Quand elle réclame au nom de l'universel et du nécessaire, elle a droit à être satisfaite. Comment unir des vues si opposées? Comment concilier avec l'universel l'individuel, et avec le nécessaire le libre? C'est là désormais la grande difficulté de la métaphysique. Je ne crois pas qu'on puisse m'accuser de reculer devant cette difficulté.

II

Des mille problèmes qui agitent notre siècle, nul ne se peut résoudre que le problème de la doctrine commune, ou de la religion, ne soit résolu. La religion n'est pas seulement le rapport des hommes avec Dieu : elle est le lien des hommes, qui s'unissent en Dieu ; elle est la base de la société. J'ai assez insisté sur tout cela pour n'y plus revenir. Or on voit désormais comment le problème religieux peut être résolu. Il ne peut l'être par la foi pure, car les temps sont passés d'une croyance naïve : mais par une foi que la raison avoue. L'accord de la foi et de la raison, voilà donc la solution de ce grand problème. Chacun le dit, chacun le répète, cela n'est point nouveau : le nouveau serait de trouver cet accord.

On le cherche dans une délimitation de leurs domaines. Ce n'est point les accorder, mais les séparer au contraire, et les confiner, comme deux irréconciliables ennemies qui ne sauraient s'aborder sans se combattre, chacune en son coin. On veut bien soumettre à la raison les titres de la foi, mais à la condition que la raison les jugera valables, lors même qu'ils lui paraîtraient douteux : car quiconque s'avise de les trouver douteux : et de le dire, on s'emporte contre lui, on l'accuse de mensonge, — on l'accuse de ce qui est la plus profonde perversité du cœur, de haine pour la vérité. Pourvu donc que la raison approuve les titres de la foi, on veut bien les lui soumettre : cela fait, on renferme la foi, sous clef, dans l'arche sainte, on l'entoure de triples barrières, et l'on dit à la raison, comme Dieu à l'océan : « Là tu viendras briser l'orgueil de tes vagues. » Mais cela, c'est condamner la philosophie même,

en lui retirant l'objet de son étude : ce n'est pas s'accorder avec elle, c'est la repousser, — c'est la tuer. Mais c'est aussi retirer à la foi, pendant qu'isolée dans le sanctuaire comme dans une retraite orgueilleuse elle s'oppose à toute invasion de la raison, tout empire sur les sciences qui relèvent de la raison, et sur les progrès de ce bas monde, qui relèvent des sciences ; c'est retirer aux sciences et aux progrès d'ici-bas la communication divine, l'appui et comme la main de Dieu ; c'est mutiler la foi, en même temps que réduire les sciences au matérialisme qui les dévore. J'ai fait voir ailleurs combien est chimérique ce prétendu accord qui se fonde sur la distinction et la séparation des domaines, reconnaissant un domaine de la raison et un domaine de la foi, et n'oubliant que le domaine de la vérité, qui est une. Il ne reste qu'un acccord possible, et véritable celui-là : l'intime union de la raison et de la foi identifiées dans la vérité une, tandis que la raison retrouve par elle-même la foi et que la foi se rationalise, la philosophie devenant christianisme et le christianisme philosophie.

On recule devant cet accord trop véritable, auquel répugnent et les chrétiens, qui craignent que la foi ne s'y perde, et les philosophes, peu chrétiens pour la plupart, qui n'entrent point en souci de la foi. Mais il faut y arriver, qu'on le veuille ou non, parce que là est le salut. Et la seule vérification des titres de la foi y mène. Car tant qu'on possède une foi transmise par la tradition de la société où l'on vit, qu'on ne s'étudie pas à en douter, rien de mieux ; qu'on la garde : et on la garde avec d'autant plus de confiance, qu'on la rencontre plus universellement acceptée. « Celui-là est catholique, ai-je dit, qui par sa croyance ne fait qu'un avec la société qui l'entoure. » Que si le doute vient (et comment ne viendrait-il pas lorsqu'on vit dans une société qui doute?),

il faut examiner alors ; nous savons la règle : tout ce qui est contradictoire est faux. Y a-t-il dans la foi où l'on a été élevé un dogme contradictoire? Qu'on le rejette. Y en a-t-il quelqu'un qui, sans paraître contradictoire en ses propres termes, soit néanmoins contraire à une proposition évidente, c'est-à-dire dont la contradictoire serait contradictoire en soi-même, ou démontrée, c'est-à-dire identique au fond à une proposition évidente? C'est qu'il contient une contradiction cachée : qu'on le rejette. Voulez-vous convertir, prêtre catholique, un infidèle, un dévot d'une autre foi? Faites-lui voir la contradiction dans sa foi : il sera forcé de la renier, et de tomber de la doctrine qu'il tenait dans une inquiète et pénible ignorance, d'où vous le relèverez par la vraie doctrine. Vous lui épargnerez cette ignorance qui le tourmente dans le passage d'une doctrine à l'autre, et vous ferez mieux, si vous lui présentez, dès l'abord, la vraie doctrine tout assise sur l'évidence rationnelle et contraire à plusieurs dogmes de la sienne : du même coup il sera forcé de renier la sienne, et de reconnaître la vraie. Il était catholique autant qu'il lui était donné de l'être, ne faisant qu'un par sa croyance avec la société des siens : lorsqu'il se rend à une conviction rationnelle, comme il ne s'éloigne de la pensée d'une société particulière que pour rentrer dans la pensée de l'humanité, d'où la société particulière qui l'entoure était sortie, il en devient plus catholique. — Tel n'est-il point le véritable rapport de la raison et de la foi, quelle que soit la foi, la musulmane ou la nôtre? Et n'est-ce point, je le demande, introduire la philosophie dans le domaine sacré de la foi?

Mais une foi qui se sentirait vraie n'appellerait-elle pas cette épreuve, loin de la craindre?

Et lors même qu'on ne découvrirait, ni directement, ni indirectement, aucune contradiction dans la foi, ce n'est

rien encore; car il ne suffit point qu'elle ne soit pas démontrée fausse, pour qu'elle soit démontrée vraie. Or il ne s'agit plus en nos tristes jours de confirmer des croyants dans la foi, mais d'y ramener des incrédules. Nous ne sommes plus au point de vue du moyen âge : on conteste la foi jusque dans son fondement, on la renie tout entière; il faut la démontrer tout entière. Mais comment, si on renonce à la démonstration intrinsèque du dogme? Par la démonstration extrinsèque tirée des faits? Que de textes à compulser, pour vérifier l'authenticité de pareils faits! Et qui pourra dire qu'il n'a plus aucun doute sur des faits si vivement discutés? — Ou tirée des lois qu'enseigne la philosophie de l'histoire? Moi-même je me suis appuyé là-dessus, dans ce livre; mais enfin c'est de la philosophie, cela, et de la plus haute, et qui logiquement suppose la solution antérieure des difficultés fondamentales du dogme.

On objecte que la démonstration intrinsèque échoue devant l'impossible, c'est-à-dire qu'elle se brise contre l'incompréhensibilité des mystères, qui est de foi. Je dis que c'est brouiller les cartes pour confondre tout. Les mystères dépassent la raison; ils ne la contredisent point. On ne peut les comprendre, et l'on doit les connaître. Si donc on peut les connaître sans les comprendre, on peut aussi, sans les comprendre, connaître leurs intimes rapports, j'entends leur enchaînement nécessaire entre eux et avec les principes rationnels. Qui découvrirait cet enchaînement nécessaire, celui-là ferait la démonstration intrinsèque des dogmes, et il n'en comprendrait que l'unité dans leur accord avec les principes de la raison pure; il ne les comprendrait pas eux-mêmes : il les expliquerait comme l'homme explique toutes choses, sans les comprendre.

On objecte que la foi perd ce qui la caractérise en

propre et qui la fait foi, à se rationaliser. M. Proudhon insiste sur la tendance des nouveaux siècles à rationaliser la foi, pour en conclure que le catholicisme se meurt : et les catholiques, acceptant cette conséquence, partent de là pour se rejeter dans le moyen âge. Mais depuis quand M. Proudhon est-il un théologien si approuvé, qu'il fasse autorité en matière d'orthodoxie? Et sait-il bien ce qu'est le catholicisme? La foi donnerait la main à la science, enseignant ce que démontre la science ; et la science à la foi, démontrant ce qu'enseigne la foi : et toutes deux se résoudraient de la sorte dans un terme supérieur, la vérité.

La science même sera toujours foi pour la foule, qui n'y saurait atteindre. Mais la foule hésite, et se divise en sa foi, lorsqu'elle voit les savants se diviser en leur science ; leur adhésion unanime à la science démontrée entraînera la foi unanime des peuples.

Les premiers Pères de l'Église furent de grands philosophes : leurs efforts pour pénétrer avec la clarté de la raison dans les arcanes du dogme furent-ils coupables ? Et saint Anselme, qui tente, en plein moyen âge, l'étude métaphysique et directe des mystères chrétiens, ne m'est-il pas un garant de l'orthodoxie d'une pareille entreprise ? Entreprise audacieuse, qui dépassait non-seulement les forces, mais l'esprit même du moyen âge, et qui s'offre désormais comme la seule solution possible du problème religieux.

On objecte le cas où la philosophie, bâtie sur l'évidence, et rigoureusement déduite, contredirait la religion. Le cas est prévu pour d'autres religions; il est le même pour la nôtre. Certes, entre l'évidence rationnelle, et la foi, qui ne vaut après tout que ce qu'en juge la raison, je ne comprends pas qu'on puisse hésiter : et s'attacher au plus *universel,* qui est l'évidence, puisqu'elle est la raison

même, c'est être véritablement *catholique*. Mais qui redoute un pareil cas déclare, ce me semble, une foi bien chancelante : celui qui adhère avec pleine certitude à la foi, craint-il de la voir infirmée par la raison ? Et y a-t-il une vérité contre la vérité ?

Quoi qu'il en soit, nous ne sommes plus au moyen âge. Des esprits faux, pour ne pas dire pis, nous y veulent ramener, sous prétexte de catholicisme : et les ennemis du catholicisme en triomphent. Une conspiration d'adversaires acharnés, entendus pour perdre l'Église en ayant l'air de la défendre, ne ferait pas mieux. Nous ne sommes plus, dis-je, au moyen âge : le point de départ n'est plus la foi, mais l'incrédulité chez beaucoup, le doute chez un plus grand nombre. Il faut opter entre l'accord de la foi et de la raison par la transformation du christianisme en philosophie, ou la philosophie pure ; il faut ramener l'incrédulité à la croyance à l'aide d'une philosophie vraie, dût-elle ne pas aboutir à la vieille croyance, et la remplacer par une doctrine nouvelle.

Si par hasard la vieille foi était une erreur, l'erreur n'est-elle pas un de ces maux dont nous demandons à Dieu la délivrance dans notre prière de chaque jour : « Délivrez-nous du mal ? »

C'est pourquoi j'ai cherché une méthode qui permît à la philosophie de devenir enfin ce qu'elle doit être, une science exacte. Si je ne l'ai pas trouvée, que d'autres refassent mon travail : il me semble que la solution du problème religieux est tout entière là.

III

Elle est dans la transformation de la foi en science ; elle *appartient* à la philosophie.

Car, du jour où l'homme s'efforça de comprendre la morale révélée, du jour où il raisonna, il philosopha, sans doute. Mais l'œuvre d'un théologien, philosophique au fond, ne fut jamais une philosophie. Si l'on accepte toute une doctrine, enseignée ou révélée, comme un ensemble de prémisses, pour en déduire certains développements, quelque vastes que ceux-ci puissent être, on renonce dès lors à comprendre la doctrine d'où l'on part; on se borne, et l'on fait peut-être une science, non la science, cette science universelle et première qui est la philosophie même. Il n'y a donc eu de philosophes que les hommes qui ont tenté de créer des systèmes universels, sans autre force que la force de leur propre raison. Nul n'a réussi. C'est pourquoi j'ai pu dire que la philosophie n'existe point. Mais il faut de nouveau tenter ce qu'ils n'ont pas su faire : parce que renoncer à comprendre la doctrine d'où l'on part, comme font les théologiens, c'est renoncer à en déduire une foule de développements nécessaires au bien du monde; c'est renoncer à être assuré de ceux qu'on en déduit, — car avec quelle certitude peut-on tirer des conséquences d'un principe que l'on ne comprend pas? Et dès lors un catholique n'est sûr d'aucune chose, si elle n'est expliquée et éclairée par les conciles, par les décisions de l'Église, par la lumière extérieure du Verbe : hors de là, il ne sait plus rien ; — c'est renoncer à dominer les sciences, et par elles tous les efforts du travail de l'homme, qui doivent pourtant se subordonner à l'unité d'une vérité plus haute; que dis-je? c'est renoncer à perpétuer le règne du cathólicisme dans les âmes : car on ne peut plus régner, dans l'ordre de la vérité, que par la raison, et quelle que soit, aux jours où nous sommes, la doctrine qu'on enseigne, il faut du moins en apporter les preuves. Or s'il n'est pas prouvé que la doctrine catholique soit fausse, l'est-il à tous les

yeux qu'elle ne le soit point? Les apologistes de la foi chrétienne nous vantent beaucoup leur soin de permettre à la raison la discussion — non de la croyance, ils ne veulent pas, — mais des motifs de crédibilité, comme ils disent, ou des preuves de la croyance. Ils se figurent que la raison, mise en demeure de s'enfermer dans ce terrain, qu'ils lui laissent parce qu'elle l'occupe trop sûrement pour qu'ils l'en puissent bannir, est impuissante contre eux. Ils se trompent. Je ne connais pas, dans un seul de leurs livres, une seule preuve capable d'imposer silence à un incrédule raisonneur, ni de contenter, considérée isolément, un esprit difficile. Il me serait aisé, si ce n'était risquer de scandaliser les faibles, et si d'ailleurs c'était le lieu, de réfuter l'un après l'autre tous les arguments qu'on invoque, de faire voir qu'ils ne sont qu'un faisceau de demi-preuves, auxquelles j'opposerais des considérations non moins concluantes, et contraires.

Il existe néanmoins, j'en suis convaincu, plusieurs preuves directes de dogmes intelligibles en soi, quoi qu'on puisse dire, et qui entraînent rationnellement les autres. Par exemple, ce principe, qu'il est de l'essence de la réalité de se conformer à l'idée, une fois bien fixé, et l'idée de l'homme une fois bien définie, l'homme réel, qui existe en violation flagrante de sa propre idée, devient aussitôt pour nous un être anormal, corrompu, déchu. Un être anormal est un désordre; le désordre est contraire à la nature : nous vivons, par suite de la violation de notre être, dans un milieu désordonné, contraire à la nature des choses, et que nous appelons nature, tandis que nous appelons surnaturel, et que nous nions comme tel, ce qu'exige le rétablissement de la nature véritable. La chute de l'homme veut une réparation : de là le Rédempteur, de là le Christ.

Mais déterminer par l'idée la réalité, c'est l'œuvre de

la raison, c'est la philosophie. Aussi n'est-ce point dans la lettre que le christianisme est vrai, — lettre morte, pour qui n'en possède pas le sens; symbole creux, pour qui l'adore comme la vérité même; vérité vaine, pour qui accepte comme vérité l'enveloppe de la vérité, l'écorce protectrice du fruit : le christianisme est vrai dans son esprit, dans l'essence de sa morale, dans la profondeur mystique de ses dogmes, dont peu de chrétiens signeraient peut-être, faute d'être initiés, le véritable sens.

Cette initiation sera toute rationnelle.

J'ai ouï dire souvent qu'il faut qu'un chrétien qui pense soit menteur ou fou, aveugle ou aveuglé, pour cesser d'être chrétien. J'ai ouï dire souvent qu'il faut qu'un chrétien qui pense soit menteur ou fou, aveugle ou aveuglé, pour ne pas cesser d'être chrétien. — Une rigoureuse démonstration ne réduirait-elle pas à un éternel silence tous les incrédules de l'univers ?

Ah ! si la philosophie est possible, quel service ne rendra-t-elle point, une fois faite, au christianisme ! Et le christianisme fût-il faux, quel service au monde, puisqu'elle sera la science de l'universelle vérité !

IV

Il y a divorce entre la science, entre la philosophie, par suite, et le christianisme. Triste fait, mais incontestable. Et voici un autre fait, non moins incontestable, plus triste encore, qui m'apporte toutefois, dans l'excès même de sa tristesse, une profonde consolation : la philosophie, ayant répudié le christianisme, meurt.

La philosophie répudie le christianisme, et meurt. On dira peut-être que ces deux faits, trop visibles pour être

niés, se rencontrent ensemble, mais ne se produisent point l'un l'autre. On se tromperait. Le christianisme et la philosophie, la foi et la raison, quoique séparés, opposés même bien souvent, par l'inintelligence des hommes, sont dans un tel rapport, que la mort de l'un est la mort de l'autre. La raison sans la foi est vide; la foi sans la raison, incertaine : la raison donne son titre à la foi, la foi donne à la raison son objet.

Plusieurs se font, si je ne me trompe, une idée très-fausse du christianisme, en le considérant comme une théorie métaphysique. Si cela était, il serait une philosophie : une fois établi dans les âmes, il clorait toute pensée; on n'aurait plus à raisonner que pour le prouver, puis à se taire. Cela n'est point. Le christianisme est un fait, ou un ensemble de faits : il appartient à la raison de les coordonner, de les expliquer, de les comprendre dans la mesure de son pouvoir, de même qu'elle cherche à comprendre les phénomènes de l'ordre naturel; il lui appartient de faire la théorie des phénomènes qui constituent le christianisme, comme elle cherche à faire celle des phénomènes électriques, par exemple, ou d'autres. Seulement, les phénomènes du christianisme ne sont pas connus de la même manière que ceux de l'ordre naturel. Le christianisme est la rédemption de l'homme déchu : grand événement très-complexe, où se trouvent la chute de l'homme, l'incarnation du Verbe, le sacrifice du Fils de Dieu; toute une histoire divine, sur le pivot de laquelle tourne l'histoire du genre humain; toute une suite de faits, les uns révélés par le Verbe même, les autres racontés par les saints livres. Ils répondent à quelques faits de l'âme que cha- peut sentir dans la profondeur de son propre être, et 'x-mêmes nous éclairent sur la nature de l'homme la nature de Dieu. Sont-ils vrais? Dans leur sens

propre, ou figuré? Selon la lettre, ou selon l'esprit? Sont-ils explicables par la raison, et jusqu'à quel point? Les constater, et, autant que le permet la faiblesse humaine, les comprendre, c'est là faire œuvre de philosophe.

La raison, de son côté, est une faculté dont il me semble qu'on a mal entendu le rôle. Elle n'est pas le pouvoir de connaître, mais, ce qui est tout autre, le pouvoir de comprendre. Je veux dire qu'elle a pour fonction propre de se rendre compte de ce qu'elle connaît, d'opérer sur une matière qu'elle ne trouve pas en elle-même, qu'elle n'invente ni ne découvre : si cette matière lui manque, elle travaille sur le vide. Elle établit la vérité, non la réalité : pour cela, elle convertit, par une action toute spéciale, la réalité en vérité. La réalité est ce qui est; la vérité, ce qui doit être : voir qu'une chose est, c'est connaître; voir qu'elle doit être, c'est voir pourquoi elle est, c'est s'en rendre compte ou s'en rendre raison, c'est comprendre. Ainsi la raison change en vérité la réalité qui lui est donnée. Le sens externe lui donne les réalités visibles; le sens intime, les réalités de l'âme, ou plutôt de la personne; un autre sens, peu étudié encore, et trop méconnu, lui donne Dieu.

Il faut donc à la raison une réalité qui lui soit donnée du dehors, j'entends le dehors par rapport à elle; des faits, sur lesquels elle puisse opérer. Otez-lui la connaissance des faits de l'ordre divin, elle n'opère plus que sur des phénomènes physiques ou moraux, mais terrestres; les sciences lui restent peut-être encore, mais la matière même de la métaphysique lui est enlevée : plus de philosophie, faute d'objet. Que l'on compare les philosophes antérieurs au christianisme avec les modernes. Combien d'idées manquent aux premiers, des plus essentielles! C'est qu'ils travaillent sur des religions imparfaites. Nul aujourd'hui n'est plus étranger à ces idées, qui sont chré-

tiennes ; mais, chose remarquable, ceux qui les repoussent montrent bien, par la façon dont ils les combattent, qu'ils ne les ont réellement pas.

Ces idées sont données à la raison par un sens intérieur. Quand je dis qu'elles lui viennent du dehors, c'est du dehors par rapport à elle : non d'elle-même, mais d'un sens. Je parle de ce sens, plutôt que de la révélation. Aussi bien la révélation ne serait-elle pas entendue de quiconque n'aurait pas en soi la faculté des idées qu'elle exprime. Il y eut de grands philosophes avant Jésus-Christ. Le christianisme est moins un enseignement que l'acte rédempteur des hommes. Mais, comme il répare la nature humaine, il restaure avec le reste le sens du divin, obscurci dans les âmes. Si bien que, chez ceux qui le quittent, ce sens délicat s'obscurcit de nouveau, d'autant plus qu'ils ont rejeté la vérité après l'avoir possédée, et ils perdent peu à peu les idées qui sont l'objet même de la métaphysique.

Les âges vraiment philosophiques ont été les âges religieux. Les meilleurs philosophes de notre siècle même sont chrétiens. Mais, sauf de rares exceptions, nos philosophes sont incrédules : un siècle qui ne veut plus de métaphysique ni de poésie a consommé le divorce entre la philosophie et le christianisme. Les plus modérés professent le déisme : un Dieu qui gouverne les choses, du dehors, sans jamais se mêler au monde, n'agissant que de loin, non par lui-même, mais par des lois générales, sur des êtres privés de tout rapport direct avec lui : la révélation est une chimère pour eux. Ils ont été dépassés. L'action indirecte de Dieu sur les êtres, qui implique de sa part une action directe sur quelque chose, est-elle plus intelligible que son action directe sur toutes choses, que sa perpétuelle intervention, comme providence spéciale, dans le gouvernement des hommes et de ses moindres

créatures? La création n'est-elle pas plus inconcevable encore que tout ce qu'on rejette? Plus de Dieu créateur, distinct du monde : voici les panthéistes, et voici les athées. Ils ont été dépassés. Car, à quoi bon la métaphysique? Que servent les problèmes dont elle s'occupe? Vieilles reliques bonnes à reléguer au grenier, avec les vieux habits et les vieux cultes. L'homme a autre chose à faire qu'à s'inquiéter du principe et de la fin de sa vie : qu'il s'inquiète d'abord de vivre, qu'il s'arrange une existence commode ici-bas : c'est là sa grande œuvre, c'est là désormais son devoir. La production et la distribution des richesses, le plus sage régime politique, où il trouve le plus d'aisance avec le plus de sécurité, et la liberté dans l'ordre, à la bonne heure : plus de ces vains songes sur l'âme qu'il ne voit pas, sur la vie éternelle qui n'est pas la sienne, sur Dieu qu'il ignore, dont les attributs, dont l'être même lui échappent; plus de ces rêves qui le détournent du noble souci de son terrestre bien-être! M. Proudhon n'est pas athée, mais antithéiste. M. Comte institue le culte de l'homme sans âme et sans Dieu. Faites de la science, on vous écoutera : la physique, la chimie, l'histoire naturelle, toute recherche de la matière a de quoi intéresser le siècle. Mais de la métaphysique! Il faut être bien oisif pour s'amuser ainsi, et bien à bout d'amusements, pour en venir à celui-là! Les métaphysiciens sont des joueurs d'échecs, mais qui jouent pour eux, sans galerie. User sa plume à écrire métaphysique! Autant vaudrait écrire religion.

Loin de moi la pensée de décrier les études économiques et politiques! Ce que je déplore, avec des pleurs de douleur et de colère, c'est le dédain des études philosophiques, lequel ne va pas sans le dédain de toutes les nobles choses, sans la perte de l'idéal, sans la mort de la religion dans les âmes. En sorte que, quand il n'y a plus

de religion, il n'y a plus de philosophie : quand la philosophie cesse d'être chrétienne, elle cesse d'être.

V

Le soir était sombre; un nuage rampait sur la face de la terre. J'étais dans une église chrétienne, à genoux, priant, et nul ne priait avec moi. Je me levai enfin; et j'allais à pas silencieux dans la nef muette dont la nuit agrandissait encore les vastes solitudes. Tout autour de moi était silence et ténèbres; et pourtant j'avais dans l'œil des clartés livides, et des plaintes lamentables remplissaient mon oreille, et, perdu loin de ce monde dans les régions du rêve, assailli de mille souvenirs, de regrets pleins de larmes, de pressentiments lugubres, surtout de la pensée de Dieu, la plus amère aujourd'hui, j'étais triste; et triste j'allais toujours dans l'enceinte mélancolique de l'église ténébreuse et déserte, de l'église chrétienne. Et je sortis; et, ayant quitté l'église, j'étais dans le cimetière. Or, comme j'étais là, un vent résonne au-dessus de ma tête, fort comme le bruit des eaux que la mer jette aux rivages; un souffle passe, siffle entre les sépulcres, et se tait; et du haut des airs une voix se fait entendre : « Levez-vous, siècles passés ! » Et ils se lèvent. Et voici, j'ai vu autour de moi comme un tourbillon. Les pierres des tombeaux se sont ouvertes, et il s'est échappé pour un temps une foule innombrable de fantômes, qui s'en viennent, pareils à des langues de feu, voltiger sur le théâtre d'une vision étrange. Et les siècles que la voix a secoués de la poudre où ils dormaient, se dressent tout pâles; ils se prennent par la main, et, s'inclinant tous ensemble, saluent le ciel qui les réveille. Et tous, à partir du premier, ont agi et parlé tour à tour. Et quelque chose

me disait au dedans : C'est pour toi qu'ils agissent et qu'ils parlent; regarde cette grande évocation du genre humain. Et à mesure que chacun, ayant agi et parlé, fait silence, un grand nombre des esprits qui voltigeaient çà et là, les âmes filles de ce siècle, poussent une clameur et disparaissent; et le siècle disparaît avec elles. Et tous firent de la sorte, chacun à son tour. Et je vis beaucoup de choses qu'il est inutile de raconter, et j'en entendis beaucoup que je ne veux pas redire. Le dernier, à la vue de l'église, éclata de rire ; il riait en parlant, et sa parole n'était qu'un long sarcasme ; et, ayant parlé, il se rua sur l'église chrétienne. Soudain, à la lueur sinistre des torches incendiaires, au milieu des écroulements qui se faisaient, j'en vis un autre m'apparaître, que je n'avais pas aperçu d'abord : et, lui cédant la place, le siècle démolisseur prit la fuite, et ce fut pour jamais. Et rien ne demeura, car les dernières ombres disparurent avec lui. Les sépulcres étaient clos, la plaine déserte, l'église ruinée : seulement, le siècle que je n'avais vu qu'à la fin, né sous mes yeux dans la tempête, loin de rire comme son père, pleurait. A sa face sérieuse et triste, à sa mélancolie profonde, à son morne désespoir, je reconnus le mien. Et, voyant l'église ruinée, il pleurait; et un doute se creusait en rides sur son front. Par intervalles, il secouait son abattement, comme pris d'un singulier délire, pour suivre d'une course tumultueuse quelques feux fuyant à l'horizon : que cherchait-il ainsi ? — Mais bientôt il revenait sur ses pas, découragé; il jetait sur l'église un long regard, et pleurait. Tout à coup il s'élance, comme le siècle dont il est né, sur cette église qui l'attire par une secrète séduction; il va, non plus pour la détruire, il va pour en relever les ruines, et, saisi d'un souffle de Dieu, se précipite sur elle avec la joie d'une douleur éteinte et le transport d'un enthousiasme qui assure le triomphe.....

Et je ne vis plus rien : église et cimetière, tout disparut en un rayon de soleil. L'astre se levant à peine, et le cri de triomphe que je venais d'entendre, ont réjoui mon âme, et j'ai dit à mon Dieu : « Faites, Seigneur, qu'il en soit ainsi ! »

Il en sera ainsi, ô mon siècle! si tu le veux ; tu es le maître de l'avenir. O mon siècle ! je t'ai reconnu dans une vision trop véritable; je te reconnais le même dans le monde qu'éclaire le soleil vivant. Oui, je te reconnais, avec ce doute qui te ronge, cette tristesse qui consume tes os, ce regret et ce besoin tout ensemble de la croyance gisante en ruines à côté de toi. Tes pères les ont faites, ces ruines, avec la hache du sarcasme: tu ne ris plus comme eux, tu pleures. Tu pleures à l'aspect de ces décombres qu'ils t'ont laissés en héritage, et, au lieu de rebâtir l'édifice, tu t'en détournes, et tu t'épuises à la vaine poursuite de songes bizarres, enfants de l'inquiétude et de la fièvre qui te dévore. Pourquoi donc hésites-tu à remettre l'une sur l'autre les pierres de l'autel? Qu'est-ce qui t'arrête? Qu'est-ce qui étouffe dans ton cœur la foi toujours prête à renaître ?

VI

Quelle doit être la conduite de l'Église, à qui fut confiée la religion ; et quelle, dans le rôle que les temps nouveaux réservent au christianisme, l'œuvre de la philosophie? Peut-être ces deux puissances rivales et jalouses, déposant enfin avec une haine funeste une lutte dont elles ne pourraient que périr si elles étaient périssables, se prépareront-elles par leur intime union un commun triomphe: l'empire sur toutes les choses d'ici-bas, pour *le bonheur* de l'humanité.

Il y a plus de trois siècles que le développement de ce que j'appelle la face divine du christianisme est accompli ; il s'est accompli par l'Église. Il semble que depuis cette époque l'Église tombe : elle a fait son temps, s'écrient les aveugles ; la Réforme a sonné l'heure de sa mort. C'est là, disent-ils, ce qui fait l'extrême importance de la Réforme : d'autres hérésies avaient éclaté avant celle de Luther, mais impuissantes, à cause de la souveraine autorité de l'Église sur les âmes. En quoi l'hérésie de la Réformation diffère-t-elle de celles qui la précèdent, si ce n'est qu'elle va grandissant parmi les peuples, et qu'au lieu de succomber sous les foudres du concile, elle détache de la foi catholique les nations les plus éclairées, et les conduit comme par la main au rationalisme moderne ?

Je suppose, pour lui plaire, que le christianisme, au lieu d'être un fait divin, ne soit, comme ils le veulent, qu'une idée. Ne disent-ils pas tous ensemble qu'une idée mise dans le monde doit s'accomplir jusqu'à son développement suprême ? Cela est vrai : idée ou fait divin, il faut qu'il s'accomplisse. S'est-il accompli ? — Il est une religion, s'il n'est pas la religion ; il est une manière d'entendre le rapport de l'homme avec Dieu ; il parle de Dieu, et s'adresse aux hommes : il a en lui une face divine et une face humaine. Or sa face divine est accomplie peut-être ; et sa face humaine ? A-t-il déterminé, en vertu du principe qui la résume, tout ce qui est de l'homme, gouvernements, lois, institutions ? Je l'accorde, en un sens : des gouvernements se formèrent à la ressemblance apparente, si je puis le dire, de l'autorité catholique, sans que le christianisme les formât. L'autorité, mal comprise, était tout pour eux : qu'elle y fût, peu leur importait le droit de l'homme ; la liberté, qui est l'homme individuel, n'entra pour rien dans leurs soucis. Je ne demande point si le christianisme a jamais déterminé, sans le vouloir, les

institutions sociales; je demande s'il les a déterminées selon le principe qui résume en lui la face humaine, selon cette loi de l'amour du prochain, d'où émane la liberté vis-à-vis de l'autorité, et, plus directement encore, la fraternité, qui n'est pas vieille, ce me semble, pour la langue politique. Non, il n'a pas accompli la face humaine qu'il enferme : donc il l'accomplira.

Le christianisme donc n'est pas à sa dernière heure, quoi qu'on puisse prétendre : un rôle nouveau lui est réservé, nouvelle ère d'une puissance magnifique et dominatrice parmi les hommes.

Que le développement de la face humaine qui est en lui s'accomplisse désormais par lui, selon le principe de l'amour, qui conserve, dans l'égalité fraternelle de tous, le droit et le devoir, la liberté et l'autorité, l'homme et Dieu.

Mais il ne faut pas que les catholiques se retournent sans cesse avec une secrète complaisance vers un passé qui leur sourit plus peut-être que l'avenir. Non, non, qu'ils ne s'arrêtent point à regretter l'ordre ancien, et qu'ils pressentent l'ordre nouveau.

L'ordre ancien n'est plus, il ne peut revivre. Il ne le peut, quoi qu'ils fassent. Une révolution, qui dure depuis soixante ans, l'a renversé d'un souffle, vieillard décrépit qu'il était, et se dispute les restes de son cadavre. Elle marchera malgré l'Église, si l'Église refuse de marcher avec elle : mais sans l'Église l'ordre nouveau ne se fera point; le jour de demain, après cette nuit de tourmentes et de veilles, ne se lèvera point sur nous. Malheur! malheur à l'Europe! Malheur aux siècles qui viennent, si l'Église s'oublie à pleurer au lieu d'agir; si elle regrette ce qui n'est plus, au lieu de faire ce qui doit être!

Les meilleurs catholiques demandaient à grands cris *la Réforme*, avant que dans son impatience, lasse d'avoir

attendu, elle ne s'emportât, sous la direction fougueuse de Luther, loin de ses justes limites. L'Église n'avait pas eu le courage de la faire elle-même : les peuples repoussèrent l'Église, et, l'ayant repoussée, se perdirent.

L'Église est une société toute religieuse: en religion, elle parle avec autorité, elle est chez elle. Les affaires terrestres ne la touchent pas. Qu'elle se mette hors de toute politique: sinon, elle est loin de son terrain, elle n'est plus maîtresse, elle est dominée; mais qu'elle se mette hors de la politique, elle est au-dessus, et la domine. C'est la force des choses. Si elle s'en occupe, surtout, comme de nos jours, avec l'inintelligence des temps modernes, elle perd peu à peu le cœur des peuples ; si elle s'en détache et remonte vers le Ciel, elle apparaît, la tête haute, en sa divinité superbe, et les peuples, dont elle n'entrave plus la marche, reviennent à elle avec joie. Alors tout se fait, comme de soi-même, à son image, et la société se forme d'après la morale, qui s'appuie sur la religion.

Mieux encore. Insouciante de ce qui n'est que du monde, se souvenant qu'elle ne s'est pas toute développée, et que la morale suit le dogme, qu'elle en étende les conséquences humaines: on l'écoutera. Qu'elle éclaire, marchant sur une nouvelle route, la route obscure des peuples qui s'avancent vers l'ordre nouveau. Hélas! qui en dissipera les ténèbres, si ce n'est l'Église? Qui constituera cet ordre? Qui posera le fondement de l'édifice? Quel autre que le christianisme peut organiser la fraternité chrétienne?

Poser, en face des faux socialismes, un socialisme vrai, je veux dire chrétien, qui fonde l'ordre sur le droit, qui n'organise le droit qu'en vue du devoir; prendre la révolution, qui marche et qui ne s'arrêtera point, la prendre d'une main forte, pour la diriger, ou la dominer plutôt; être homme du progrès et religieux tout ensemble; n'ac-

cepter de l'esprit ancien que ce qui est de tous les temps, du nouveau que ce qui s'accorde avec l'ancien, de l'un et de l'autre que ce qu'il a de juste, qui est un, car toutes choses bonnes s'unissent dans le bien qui les fait bonnes; voir le rapport des deux idées que chacun représente, en construire la synthèse, fondre ainsi les deux partis en un qui soit le juste; combler l'abîme qui se creuse toujours plus profond entre deux montagnes prêtes à tomber l'une sur l'autre le jour où le sol manquera sous elles, et à se briser l'une l'autre par un choc épouvantable : là est le salut, si quelque part est le salut du monde.

VII

Ceci nous conduit à des espérances plus hautes. Trois grandes idées se développent tour à tour dans le monde: l'infini, le fini, et leur rapport; l'unité, la variété, l'harmonie; Dieu et l'homme, qui se manifestent sur la terre, l'un par la société, l'autorité, la foi, l'autre par l'individu, la liberté, la raison, pour aboutir à la conciliation suprême. La révélation primitive, source des croyances du genre humain, eut ce triple développement : en Orient, l'infini ou Dieu, avec l'unité, l'autorité, la foi, tout ce qui est social ; le fini ou l'homme, avec la variété, la liberté, la raison, tout ce qui est individuel, en Occident : l'Asie et la Grèce. La Judée, peuple élu, représenta le rapport des deux termes. Théâtre de la révélation permanente, elle vit naître dans son sein le Verbe fait chair; le christianisme, renouvelant toutes choses, donna de l'homme et de Dieu une notion plus complète, plus savante, plus sublime : il eut aussi le développement de sa face divine au moyen âge, et de sa face humaine dans les temps nouveaux. Reste leur rapport: l'infini et le fini,

l'unité et la variété, l'autorité et la liberté, la foi et la raison, la société et l'individu, tout ensemble, l'un et l'autre, l'un dans l'autre : le développement de la face humaine du christianisme fait par le christianisme lui-même. Ce sera le dernier terme du christianisme sur la terre. Ce terme accompli, l'humanité marchera-t-elle encore? Ira-t-elle plus loin?

Tout être naît, grandit, et meurt pour se transformer, pour puiser dans la mort une vie nouvelle. Cette double loi de progrès et de décadence, sans nous inquiéter ici de ce qui peut suivre la mort, se retrouve en tout ce que nous connaissons. Les plantes, les animaux, les hommes grandissent et meurent. Et, pour ne parler que de l'homme, les individus meurent tandis que la famille va toujours grandissant; les familles meurent, tandis que le peuple se développe en son progrès; les peuples meurent, tandis que l'humanité se développe dans le sien. Mais l'humanité doit mourir à son tour; et ainsi tout change, traversant la mort pour atteindre une vie supérieure : tout change devant la face de Dieu, qui seul est éternel. L'humanité mourra donc; elle aura sa progressive décadence après la dernière limite de son développement progressif. Or l'apogée du christianisme ne peut être que le christianisme poussé jusque dans ses conséquences sociales, et accompli en quelque sorte sur la terre : s'il est la véritable religion, il marquera par son apogée celui du genre humain. Le voilà, ce règne du Christ, prédit, ce semble, pour mille ans; et voilà encore cette autre parole qui annonce qu'il n'y aura plus de foi dans le monde, lorsque le grand jour sera venu : ce sera la décadence dans l'esprit, et par suite dans la chair, avec la dissolution qu'elle entraîne. Le Christ a dû paraître au milieu des temps; l'homme comptait déjà cinquante siècles : vingt siècles de progrès, dix d'apogée, vingt de

décadence, en mesurent encore cinquante pour l'homme.

Lorsqu'un jour est fini, que le soleil s'est couché, qu'il rentre dans son repos, alors un nouveau jour commence: il commence au crépuscule du soir, et n'a de lumière que celle qui lui reste du soleil déjà caché sous l'horizon ; ce n'est point, dis-je, le soleil qui l'éclaire, il ne lui donne sa lueur que par emprunt : mais toute lueur en est empruntée. Cependant les ténèbres deviennent de plus en plus épaisses. Peu à peu elles se dissipent, l'aurore se lève, et voici paraître le soleil véritable : il monte dans le ciel, puis il s'éloigne, toujours présent, jusqu'à la fin. Ainsi l'humanité marche. Dieu en éclaire à peine l'origine ; il semble se retirer, et l'humanité s'enfonce à mesure dans les ténèbres de l'idolâtrie : mais toute lueur vient de lui seul. Il reparaît pourtant; déjà l'aube se montre, l'aurore brille, et voici le soleil : voici le Verbe qui illumine tout homme venant en ce monde fait homme lui-même ; il demeure parmi nous, il monte dans notre ciel, puis il s'éloigne, toujours présent, jusqu'à nos fins dernières.

Ce n'est là qu'une faible image de la marche des choses humaines. Quoi qu'il en soit, au reste, de la durée future que Dieu nous réserve, l'avenir qui se prépare est le plus haut terme de la civilisation : ce n'est pas demain que nous en verrons l'accomplissement ; il faut un siècle, deux peut-être, peut-être plus. Mais il est temps que l'impulsion se fasse. A qui appartient-elle ? Qui la fera ?

Toutes choses vont du néant à l'être, de la variété à l'unité, de la guerre à la paix. L'homme s'avance vers la paix par l'unité du genre humain. D'abord l'individu s'isole pour se développer soi-même, soi seul ; mais ne pouvant être seul, puisque l'homme est individu et société tout ensemble, il se développe en la société la plus élémentaire qui se puisse concevoir ici-bas, la fa-

mille. La famille alors, c'est l'humanité, d'où l'individu tient son être raisonnable, sensible et libre : Dieu, qui se révèle sans cesse à l'humanité, se révèle à la famille ; qu'on relise l'histoire des premiers patriarches. Bientôt, et à peine l'homme existe, que voici plusieurs familles : il en est une qui, étant la plus juste expression de l'humanité à cette époque, la représente, et à qui Dieu se révèle ; puis elles se réunissent et forment la nation. Ce n'est déjà plus la famille, c'est la nation qui est l'humanité. Peu à peu voici plusieurs nations, dont une plus importante représente l'humanité qui s'élève, jusqu'à ce que toutes se réunissent. Alors Dieu se révèle dans la nation, et ici dans la famille, qui représente le mieux l'humanité tout entière, l'humanité divine.

Ainsi, dans l'enfance de chaque nation, il n'y a que des familles, et un morcellement sans lien. Souvenons-nous de la nôtre, qui fut féodale. La nation s'organise et devient une peu à peu, — puis, au-dessus des nations, l'humanité. Pour ne pas remonter trop haut, qu'il me suffise de rappeler la Grèce qui, unie enfin, non de son propre vouloir, mais de force sous la pression de la Macédoine, marque par la conquête de l'Orient, c'est-à-dire de tout ce qui avait été civilisé jusqu'alors, un âge de la civilisation du monde ; l'empire d'Alexandre se décompose après lui, d'autres nations se forment, et voilà Rome qui soumet à ses lois la Grèce, l'Orient avec elle, puisqu'il était grec, et marque un nouvel âge de la civilisation du monde. A diverses époques, le monde civilisé devient un, l'humanité est une. L'empire romain se décompose à son tour, et lentement se forment d'autres nations, dont l'Église est l'unité ; toutes enfin, organisées au dedans, au dehors se maintiennent en équilibre : elles s'uniront sous une même loi.

VIII

L'unité du monde ne se fera plus par voie d'envahissement et de conquête : puisque déjà nous voyons luire le jour de la liberté, elle se fera dans la liberté. Est-il nécessaire, pour qu'il y ait unité entre les hommes d'une nation, que l'un d'eux absorbe tous les autres? Et quelle que soit la variété de leurs existences, n'y a-t-il pas unité, si, tandis que chacun mène librement sa propre vie, ils dépendent tous d'une justice commune qui les protége tous, si en outre ils ont une religion qui accorde leurs âmes et leur inspire des mœurs égales? Pourquoi n'en serait-il pas de même entre les peuples? Ne sauraient-ils dépendre d'une justice commune? Ne saurait-il y avoir une religion entre eux?

Un congrès supérieur, organisé pour le maintien de la commune justice, c'est-à-dire pour la protection des faibles, n'établirait qu'une sorte d'unité fédérale, simple garantie contre le risque d'envahissement, sans véritable accord entre les peuples. La religion seule peut faire ce véritable accord : elle unit les âmes, elle inspire la conformité des mœurs. Ainsi l'unité du monde se fera dans la liberté par la religion ; et c'est pourquoi la solution du problème religieux domine tout.

J'ai lu je ne sais où, chez quelqu'un de ce gens-là qu'on appelle *modérés* parce qu'ils manquent de logique, de courage peut-être, grand partisan des milieux, des compromis, des transactions à l'amiable, j'ai lu, dis-je, que l'entière indépendance de l'Église et de l'État, et l'entière dépendance soit de l'un, soit de l'autre, offrent également de très-grands périls. L'État dépend-il de l'Église? C'est

la théocratie pure, et la force armée pour une croyance. L'Église dépend-elle de l'État? C'est l'État théologien, avilissant l'Église qu'il choisit par le choix même qu'il en fait pour l'imposer au peuple: c'est le tzar, empereur et pape. L'Église au contraire est-elle indépendante de l'État? Elle agit sur les âmes sans entrave, et, si elle parvient à y établir son règne, elle pousse le peuple à changer les lois de l'État, pour peu qu'elles ne soient pas conformes à son esprit: et la théocratie se retrouve par l'extrême liberté. Le *modéré* concluait que l'Église doit dépendre de l'État dans une certaine mesure. Acceptons l'hypothèse. Est-ce que l'Église respectera les lois de l'État et les sanctionnera de son autorité sacrée, par soumission de sujette, parce qu'elle dépend de l'État dans une certaine mesure? C'est le système russe dans une certaine mesure; c'est l'état théologien dans une certaine mesure, et, dans une certaine mesure, la conscience à genoux devant la force. Ou tiendra-t-elle plus haut que l'État, dont elle dépend dans une certaine mesure, le Dieu qu'elle enseigne? Alors encore, si elle parvient à régner dans les âmes, elle pousse au changement des lois de l'État pour peu qu'elles ne soient pas conformes à son esprit, et la théocratie se retrouve.

Mais, je le demande, pourquoi une telle peur de la théocratie? Est-ce qu'on se représente toujours cette théocratie primitive, pouvoir spirituel et temporel ensemble, imposant la foi et le culte par la force, envahissant à main armée le domaine des âmes réduites en servitude?

Oh! que ce n'est plus la théocratie où aboutira l'Église indépendante! Elle ne sera plus dès lors qu'un pouvoir spirituel; elle ne parviendra plus dès lors à régner que par la vérité sur des âmes libres: et s'il arrive que, par cet empire tout divin de la doctrine sur les cœurs, les lois de l'État soient obligées de se conformer à l'inspira-

tion religieuse, où sera le mal? Et s'il en arrive pareillement des lois de tous les peuples, ne sera-ce point l'apogée du christianisme et de l'homme? Voilà l'unité, *una fides*, *una lex:* théocratie, — oui, sans doute, c'est-à-dire règne de Dieu.

C'est la religion descendue, par la morale, jusque dans l'État même; c'est, au-dessus de toutes les sciences, la science créée, la philosophie constituée, la raison qui s'élève à la hauteur de la foi, qui la comprend, la pénètre et l'éclaire; c'est l'art, la sainte poésie, réalisation suprême du beau, manifestation, non plus terrestre, mais céleste, et toute divine, de Dieu, échappée de vue sur les perspectives de l'infini, écho lointain des harpes séraphiques, pressentiment et avant-goût du ciel; c'est l'industrie poussée à ses dernières limites, pour livrer à l'homme l'abondance des biens au prix de travaux qui lui plaisent; c'est la sagesse de tous garantie par le bonheur de tous, dans l'absence de toute servitude désormais inutile; c'est l'individu libre soumis à la famille, la famille libre à la cité, la cité libre à l'humanité, l'humanité libre à Dieu : Dieu seul est alors le roi de l'homme, et, dans l'attente d'un si magnifique avenir, il faut que je résiste à mon enthousiasme pour ne pas entonner dès aujourd'hui, du fond de l'abîme, le chant du triomphe!

IX

Ce serait chanter trop tôt; car, hélas! il est bien loin de nous encore, le jour que demandent sans cesse nos prières par ces simples paroles adressées à Dieu : « Que votre règne arrive! »

Il ne suffit point de la liberté pour cela. La liberté n'est qu'un pouvoir : qu'elle nous serve pour accomplir le pro-

grès; mais dirigeons-la nous-mêmes vers le bien : nous sommes responsables, et nous le sommes par elle. Donc, ce qu'il nous faut d'abord et surtout, c'est la science : doctrine religieuse, doctrine morale, doctrine écnoomique. Je ne me lasse point de le répéter, parce que c'est ici la grande vérité de ce livre. Que de travaux se dressent devant moi! J'ai voulu entreprendre l'œuvre gigantesque de la philosophie; j'ai essayé de décrire une méthode nouvelle qui contînt et dépassât les anciennes; j'ai même essayé de construire ailleurs, dans un autre ouvrage, avec la méthode que j'ai décrite, la philosophie première, la plus importante et la plus périlleuse partie de l'œuvre...

Mais de quel front puis-je annoncer, ou même tenter dans le silence du cabinet, une œuvre si difficile et si haute, quand je songe au misérable avortement des tentatives qui se sont faites autour de moi? Ne devrais-je pas, à la vue de si tristes désatres, être moi-même plus réservé, et ne contempler que du bord toutes ces pensées naufragées, au lieu de m'élancer, pour m'y perdre à mon tour, sur la perfide mer des doctrines folles?

On parle souvent de l'ordre : des hommes, qui se disaient modérés, ont toujours ce mot à la bouche, et ne savent ce qu'il signifie. Voulaient-ils nous ramener à l'ordre ancien, au moyen âge, et au moyen âge du neuvième siècle? Non, sans doute. Mais que voulaient-ils? Nous soumettre à l'ordre nouveau? Le connaissent-ils donc mieux que nous? Qu'ils nous apprennent quel il est.

Que l'ignorance des sages soit l'excuse de ma témérité, si je me précipite follement dans l'ardente recherche des doctrines de l'avenir.

Transition orageuse entre le passé et l'avenir, notre siècle s'agitera longtemps encore, jusqu'à ce qu'une parole du Maître se fasse entendre. Les faux prophètes abondent : ils parlent, on les écoute, et on détourne la

tête ; car cet instinct infaillible, qui ne découvre point la vérité, mais qui la voit lorsqu'elle se montre, sent qu'il n'y a sur leurs lèvres que l'imposture ou l'erreur. Que l'envoyé paraisse, chacun le reconnaîtra et marchera sous sa bannière : l'ère nouvelle datera de lui. Qu'il se lève donc du milieu de nous, cet apôtre nouveau de l'Évangile ! Notre siècle attend son docteur.

Je me le figure pareil aux vieux prophètes, qui, sortant du fond des solitudes arides, apparaissaient tout à coup au sein des cités, la barbe hérissée, l'œil enflammé, la voix tonnante ; il me semble l'entendre, cette sauvage et terrible voix : elle retentit dans nos villes, elle résonne plus haut que nous, et toutes les têtes se courbent sous le vent de sa parole, comme sous un souffle de Dieu qui passe.

« Dieu m'a parlé, s'écrie-t-il, et m'a dit : « Regarde au-« tour de toi ; que vois-tu ? »

« Et d'abord j'ai été saisi d'une grande épouvante, parce que Dieu me parlait. Et je me suis réjoui dans mon épouvante, parce que Dieu me parlait. Cette voix intérieure qui m'agite, cet esprit qui secoue mon âme, c'est votre voix et votre esprit, ô Dieu ! Et je rends grâces à ces souffrances que les hommes de chair n'ont pas connues ; et cette douleur qui vient de vous, je m'en suis fait au milieu de mes larmes ma félicité et ma joie.

« Vous parlez à tous les hommes, Seigneur, et votre Verbe éclaire tout homme venant en ce monde : pourquoi leurs yeux demeurent-ils aveugles, pourquoi leurs oreilles demeurent-elles sourdes, et d'où vient que ceux même qui vous adorent n'entendent point votre Parole ?

« Ah ! c'est que votre Parole les fait trembler comme un tonnerre, et que votre lumière qui les illumine les brûle ! Et ils n'ont pas su, ou ils ont oublié, que cette lumière qui les brûle est votre lumière, que cette parole qui les effraye est votre Parole, et ils ont fermé les yeux pour ne

pas vous voir, et ils ont élevé la confusion de leurs voix tumultueuses pour ne pas vous entendre!

« Moi, je les ai fuis; et, prêtant l'oreille, je vous ai entendue, et, ouvrant les yeux, je vous ai vue, ô vérité qui ne se cache point à qui veut la voir, et qui s'offre à qui la cherche! Et vous m'avez parlé dans la solitude, et vous m'avez dit : « Il y a une grande misère dans le monde, « et un cri qui dure depuis que le monde compte les siè- « cles. J'ai pitié de ce long gémissement des hommes. « Chaque jour a sa peine, et chaque jour a sa consolation : « écoute le cri de ce siècle, afin qu'il soit consolé. Ecoute « donc, et regarde; et, quand tu auras entendu et que tu « auras vu, parle : ta parole sera la mienne. »

« J'ai regardé, et j'ai vu — des choses dont mon âme frémit tout entière, et qui ont fait ma face toute pâle. Car j'ai vu, comme sur une mer pleine de ténèbres, une tempête furieuse battre les flots et découvrir tous les écueils, et, sur tous les écueils naguère cachés par les vagues, des cadavres livides, débris de mille naufrages; et de beaux navires échoués; et un navire superbe, le plus magnifique qui eût jamais bravé les ouragans, brisé en pièces contre une roche épouvantable que le choc avait brisée à son tour. Et, le vent ayant cessé de souffler, des barques s'étaient détachées des navires et du navire royal, une triste chaloupe radoubée à grand'peine, qui s'en alla toute fière sur les flots devenus plus calmes défier une nouvelle tempête. Et les barques voguaient, heureuses que l'orage ne les eût pas frappées. Et il tomba bien encore quelques coups de tonnerre, et quelques souffles du vent mauvais parcoururent le ciel; mais ce fut pour un moment; et les barques voguaient, insouciantes des tempêtes futures. Et voici que la tempête s'élève de nouveau, et elle sera longue! Et le vent mauvais qui bat les flots du siècle n'est pas un vent du nord ni du sud, ni de l'est ou

de l'ouest : il vient de tous les points à la fois, et du haut du ciel et du fond de la mer ; et de son tourbillon il enveloppe tous les autres vents ensemble, et il renverse tout, et rien ne reste debout de ce qui l'était, et il relève ce qui était par terre ; et il a reçu un nom terrible, car il est terrible comme le passage de l'ange exterminateur, — il est le vent des justices et des vengeances, le vent des colères de Dieu, — la révolution !

« O Dieu ! père et maître, et roi du ciel ! Les hommes ont encore comblé la mesure, et de nouveau vous avez ouvert les cataractes de l'abîme, et vous avez inondé le monde d'un nouveau déluge, d'un déluge de flammes !

« Jusques à quand durera-t-il, ô Dieu ! depuis soixante longues années que votre feu nous brûle ? Jusques à quand les hommes ne comprendront-ils pas que la peine suit le crime, que le péché et l'enfer sont une même chose, et que votre verge cessera de les battre lorsque le repentir les aura prosternés devant votre face ?

« Tu m'as appelé, et j'ai entendu, Seigneur ; j'ai regardé, et je parle : je parle selon que je crois, *credo, propter quod et loquor*. Que ma parole soit la tienne : qu'elle soit le bien du monde ; qu'elle soit le Verbe après lequel soupirent tant d'impatientes misères !

« Grand Dieu ! je t'ai obéi ; exauce-moi. Tu recèles dans les entrailles de ton éternité tout le secret du temps : qu'il se déroule selon ta sagesse, et que la sagesse nous soit favorable ! »

Mais que sert de me figurer ainsi le prophète des temps futurs ? Le jour des exaltations fougueuses est passé. A l'orage fécond, le calme, plus fécond encore, a succédé : sous les flots enfin devenus paisibles, comme la perle sous la profondeur tranquille de l'océan, se prépare en silence

r.

FIN.

TABLE DES MATIÈRES

PRÉLIMINAIRES

DESSEIN DU PRÉSENT OUVRAGE 1

NÉCESSITÉ DE LA PHILOSOPHIE

1. Que la philosophie n'est pas constituée. — 2. Qu'elle est un besoin pour la vie intellectuelle de l'homme. — 3. Même pour sa vie matérielle. Erreur des gens *positifs*. — 4. Que les *positifs*, qui nient qu'elle soit possible, devraient au moins avoir la foi. — 5. Péril de ce scepticisme philosophique : toute foi qui se fonde sur un tel appui est mensonge. — 6. Que, quand la philosophie sera définie, elle sera faite. — 7. Qu'on peut, en attendant, la distinguer de ce qui n'est pas elle. — 8. Que la philosophie est LA SCIENCE. — 9. Que toute autre manière de l'entendre est fausse. — 10. Que LA SCIENCE règle la conduite : la philosophie, en nos jours d'incertitude morale, est un besoin plus impérieux que jamais 3

LIVRE PREMIER

LA PHILOSOPHIE. — IDÉE DE CE LIVRE

1. Ce qui distingue la philosophie de la foi. — 2. Ce qui la distingue des sciences 25

CHAPITRE PREMIER. — INSUFFISANCE DES SCIENCES PARTICULIÈRES. RELIGION.

1. Que les sciences particulières supposent une doctrine générale et supérieure, laquelle existe de toute nécessité, formulée aux hommes, sinon encore comprise par eux. — 2. Que le bonheur, auquel travaillent les sciences, est l'ordre. — 3. Que toute vie est un ordre. — 4. Que l'individu est un ordre vivant. — 5. Que l'individu est et se développe. Par quoi se réalise chez lui le besoin d'être. — 6. Par quoi le besoin de développer son être. — 7. Antériorité et supériorité de ce qui est nécessaire à l'être même, et d'abord de la religion, base de tout le reste, laquelle par conséquent n'est pas notre œuvre. — 8. Mêmes besoins et mêmes conséquences pour la société que pour l'individu. — 9. Que les agitations de notre siècle viennent de ce qu'il nous manque une morale universellement acceptée. — 10. Que la morale repose sur Dieu. — 11. Que la connaissance de Dieu nous est donnée d'abord par la religion. — 12. Que la religion est le

catholicisme. — 13. Défaut de toutes les hypothèses d'une religion dite naturelle. — 14. Combien l'homme est vide s'il ne possède la vérité sur lui-même dans ses rapports avec l'univers et avec Dieu..... 30

CHAPITRE II. — CARACTÈRES DU SIÈCLE. — CAUSE DE L'INCRÉDULITÉ MODERNE. POSITION DU PROBLÈME RELIGIEUX.

1. Que l'homme ne s'arrête pas dans une foi immobile. — 2. Du malaise d'un siècle qui repousse la foi. — 3. Désordre en tout. — 4. Parce qu'en tout il y a matérialisme. — 5. Nos honnêtes gens matérialistes. — 6. Du positif pour nos bourgeois. — 7. Que le désordre enfante l'utopie, matérialiste elle-même. — 8. Du besoin des croyances. — 9. Contradiction de toutes parts si le catholicisme est faux. — 10. De la prétendue opposition entre le catholicisme et l'esprit moderne. — 11. Que l'esprit moderne est l'esprit de liberté. — 12. Que le catholicisme n'est pas contraire à l'esprit de liberté, quoique la plupart des catholiques le soient. Pourquoi? Loi du développement chrétien..... 65

CHAPITRE III. — LA RELIGION ET LA PHILOSOPHIE.

1. Que l'homme est individu et société. — 2. De l'individualisme. 3. Synthèse des deux termes : d'abord, dans la vérité. De la double certitude, individuelle et sociale. — 4. Certitude individuelle. Que la raison est une révélation intérieure de Dieu. — 5. Qu'elle est, au fond, une foi indémontrable. — 6. Et d'autant plus certaine. Distinction de la raison infaillible et du raisonnement. — 7. Certitude sociale. Infaillibilité du sens commun. — 8. Conséquence : la révélation extérieure, visible et perpétuelle du Verbe. — 9. Que tout chrétien conséquent est catholique. — 10. Point de milieu entre le catholicisme ou un scepticisme sans fond. — 11. Que l'homme, qui a reçu la doctrine, doit à son tour la comprendre, ou égaler la philosophie à la religion. — 12. Que l'accord de la raison et de la foi, besoin de plus en plus impérieux, ne peut se faire que si la foi est transformée en science. — 13. Du droit de la raison. — 14. Que le dogme, s'il est vrai, est démontrable en soi..... 98

CHAPITRE IV. — LA PHILOSOPHIE DANS LA CIVILISATION.

1. Que l'œuvre de l'homme est de reconnaître, dans la morale qui lui est donnée par Dieu, la doctrine qu'elle implique. — 2. Résumé des considérations qui précèdent. — 3. Autorité et liberté. 4. Que la liberté donne l'égalité et la fraternité comme de surcroît. — 5. Que, sans liberté, pas de justice, ni de bonheur. Que le vrai des principes de la révolution est le christianisme même, logiquement développé par les âges. — 6. Que les philosophes ont trop oublié que toute liberté suppose une autorité qui la [illegible]. — 7. Que l'autorité, dans l'ordre de la vérité rationnelle [illegible] la philosophie, c'est la méthode..... 143

LIVRE DEUXIÈME

L'ANALYSE MÉTAPHYSIQUE

CHAPITRE PREMIER. — CRITIQUE DES MÉTHODES.

1. Difficulté de trouver la méthode absolue. — 2. Qu'elle a pour principe le criterium de la certitude scientifique. — 3. Ce qu'est cette certitude. — 4. Quel en est le criterium. Du signe de la vérité pour la raison individuelle, mais celle-ci d'accord avec la raison commune ou la foi. — 5. Exposé de la méthode essentielle qui est le fond de toute bonne méthode. — 6. Comment elle peut conduire à la méthode absolue. — 7. Le syllogisme : son excellence et son insuffisance. — 8. L'induction expérimentale : impuissante méthode. — 9. L'éclectisme : méthode hypothétique, quoiqu'elle prétende se contenter d'appliquer les deux autres. Inanité de l'induction expérimentale pour la psychologie et pour la philosophie. — 10. Résumé. De la fusion des deux méthodes en une, qui soit la vraie..... 172

CHAPITRE II. — DE LA PENSÉE.

1. De la pensée. — 2. Que le jugement, analysé en soi, donne toute la raison de l'homme. — 3. Analyse de la raison dans l'analyse du jugement. — 4. Dieu. L'ordre. Sphère de l'esprit humain. — 5. La loi. — 6. Nécessité d'une étude plus approfondie de l'âme. 212

CHAPITRE III. — DE L'AME. CONDITIONS DE LA RAISON.

1. De l'âme. — 2. Du rôle de la sensibilité dans l'intelligence. Qu'il y a deux natures dans l'homme. — 3. Rôle de la volonté dans l'intelligence. Comment les trois pouvoirs s'impliquent dans l'unité de l'homme. — 4. Et toutefois supposent un corps, mesure de l'être, et Dieu, source de l'être, pour une âme, force pensante, incapable de périr. — 5. Que l'individu tient son être de Dieu par l'intermédiaire de la société. — 6. Origine des idées. Nécessité réciproque de l'expérience et de la raison. — 7. Nécessité réciproque de la parole et de la pensée. Origine du langage..... 233

CHAPITRE IV. — DES CONCEPTS. — L'ESPACE.

1. La synthèse primitive. — 2. Huit espèces d'idées. Rapports généraux nécessaires. — 3. L'espace. Que l'étendue est la pluralité simultanée des monades. — 4. Application de cette vue à la géométrie. — 5. De la continuité. — 6. Réfutation de l'argument *Achille aux pieds légers*. — 7. Attraction. Chaleur. — 8. L'éther. — 9. Lumière. Son. — 10. Le fluide nerveux. — 11. Du plein et du vide. De l'infinité du monde : infini-fini..... 268

CHAPITRE V. — SUITE. LE TEMPS, ETC. L'ÊTRE.

1. Le temps. Que la durée est la succession logique des choses. — 2. De la cause. — 3. La monade, force finie réellement, virtuellement infinie. — 4. Une même cause est au fond de tout. L'infini. L'être et le néant. Dieu. — 5. Du genre. — 6. De la personne. — 7. L'esprit et la matière. L'âme et le corps. — 8. Comment se concilie la liberté de l'âme avec l'ordre inflexible de l'univers. — 9. En quoi diffère cette *monadologie* de celle de Leibnitz..... 300

CHAPITRE VI. — DE LA MÉTHODE ABSOLUE.

1. Du jeu de l'intelligence humaine. La mémoire. L'imagination. — 2. La raison instinctive et la raison analytique. Qu'il faut ramener toute certitude à la certitude rationnelle. — 3. Que nous sommes incapables de comprendre le rapport de l'infini au fini. — 4. Mais non de le connaître. Où il faut chercher la vraie méthode. — 5. Loi de l'identité des termes contraires. — 6. En quoi elle ressemble au système de la *synthèse des antinomies* de Hégel, et en quoi elle en diffère..... 324

CHAPITRE VII. — CONSTITUTION DE LA PHILOSOPHIE.

1. Règles de la méthode. — 2. Détermination des possibles de tout ordre. — 3. Détermination et constitution de la philosophie. — 4. Difficultés de l'œuvre..... 370

CONCLUSION

L'AVENIR

1. Résumé. — 2. Confirmation de la solution du problème religieux. — 3. La transformation de la foi en science. — 4. Du divorce entre le christianisme et la philosophie. — 5. Que le siècle souffre d'avoir fui le christianisme et répugne à y rentrer. — 6. Pourquoi? Que l'Église doit organiser l'ordre nouveau, l'accordant avec l'ancien. — 7. Avenir de l'humanité. — 8. De l'unité future : *Una fides, une lex.* — 9. Ce qui reste à faire... 397

— Typographie de PILLET fils aîné, rue des Grands-Augustins, 5.